

قرآن و سنت سے مربوط کئے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاح ستہ اور طلبہ شکوۃ کے لئے فقہی اختلافات

اور دلائل کا جمع اور مختصر ترین مجموعہ



حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

جلد دوم

رحمت اللہ بن عبد الحمید
فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قرآن و سنت سے مستنبط کئے ہوئے

اختلافی مسائل اور دلائل

طلبہ صحاح ستہ اور طلبہ مکتوٰۃ کے لئے فقہی اختلافات
اور دلائل کا جامع اور مختصر ترین مجموعہ

ہند فرمودہ

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جمع و ترتیب

رحمت اللہ بن عبد الحمید

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ اسلامیہ

سرگودھا، کوئٹہ
001-3662302, 0333-7020404

مکتبہ اسلامیہ

اسلام آباد
042-37964616, 0332-4763388

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں



مکتبہ برائے ترویج و تبلیغ

ہیڈ آفس:

سرکسٹا، کوئٹہ 0332-7826484, 0332-3662203

برانچ:

۳ شیش محلہ ملتان

042-37264818, 0332-4783388

برانچ:

تحصیل ملتان

042-4410084, 0332-7807772

بسم اللہ الرحمن الرحیم

انتساب

والد محترم جناب عبدالحمید صاحب کے نام

جنہوں نے احقر کو مادہ پرستی کے اس دور میں علومِ نبوت کے درس گاہوں سے وابستہ کیا، اور بندہ تاجیز کو اخلاص اور للہیت کے ساتھ دینِ متین کی خدمت کے لئے وقف کر دیا، اور حقیقت میں یہ ان ہی کے اخلاص کا ثمرہ ہے کہ بندہ عاجز آج کتبِ حدیث کی ورق گردانی کر رہا ہے۔
دل سے دعا نکلتی ہے کہ اے اللہ! والدین کی دنیا اور آخرت بہت اچھی کر دے، اور بندہ تاجیز کو ان کے لئے صدقہ جاریہ بنادے۔ آمین

”ویرحم اللہ عبد اطفال آمینا“

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مکرم بندہ :

السلام علیکم ورحمۃ اللہ تعالیٰ وبرکاتہ

آپ کے کام کے کچھ حصے کا مسودہ موصول ہوا۔ الحمد للہ آپ نے طویل فقہی اختلافات و دلائل کا خلاصہ اختصار کے ساتھ اس طرح جمع کر دیا ہے کہ طلبہ کے لئے اسے یاد رکھنا آسان ہے۔
دل سے دعا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آپ کے اس کام کو نافع اور مقبول بنائیں اور آپ کے لئے ذخیرہ آخرت ثابت ہو۔ آمین۔

والسلام

(شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی (صاحب دامت برکاتہم العالیہ)

۳ محرم الحرام ۱۴۳۹ھ

خلاصۃ الفہارس



- کتاب الحج..... ۳۲ تا ۱۰۱
- کتاب الجنائز..... ۱۰۲ تا ۱۳۳
- کتاب النکاح وما يتعلق به..... ۱۳۴ تا ۱۸۳
- کتاب الطلاق..... ۱۸۴ تا ۲۱۷
- کتاب البيوع وما يتعلق بها..... ۲۱۸ تا ۲۸۲
- کتاب الأقضية والشهادات..... ۲۸۳ تا ۲۹۰
- کتاب العتق..... ۲۹۱ تا ۲۹۸
- کتاب القصاص والدية..... ۲۹۹ تا ۳۱۳
- کتاب الحدود..... ۳۱۴ تا ۳۳۱
- کتاب الصيد والذبائح..... ۳۳۲ تا ۳۴۲
- کتاب الأضاحي..... ۳۴۳ تا ۳۵۲

- کتاب النذور والأیمان..... ۳۵۳ تا ۳۵۹
- کتاب الجهاد والسير..... ۳۶۰ تا ۴۰۰
- کتاب اللباس..... ۴۰۱ تا ۴۱۲
- کتاب الأطعمة..... ۴۱۳ تا ۴۲۳
- کتاب الأشربة..... ۴۲۴ تا ۴۳۱
- کتاب الطب..... ۴۳۲ تا ۴۴۰
- کتاب الفرائض والوصایا..... ۴۴۱ تا ۴۴۸
- کتاب الفتن..... ۴۴۹ تا ۴۵۳
- کتاب الأدب..... ۴۵۴ تا ۴۶۴
- کتاب فضائل القرآن..... ۴۶۵ تا ۴۷۴



فہرست مضامین

۳۰	پیش لفظ.....
کتاب الحج	
۳۲	حج کے لغوی و اصطلاحی معنی.....
۳۲	حج کب فرض ہوا؟.....
۳۲	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟.....
۳۳	حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف.....
۳۳	یوم الحج الاکبر کے مصداق میں اختلاف.....
۳۵	فرضیت حج کا مدار قدرتِ مبینہ پر ہے یا ممکنہ پر؟.....
۳۶	حج کی قسمیں اور افضلیت میں اختلاف فقہاء.....
۳۸	حج قرآن و جمع کی قربانی بطور شکر ہے یا جبر؟.....
۳۹	بچے کے حج کا حکم.....
۴۰	نیابت فی الحج کا مسئلہ.....
۴۱	شیخ فانی اور دائی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟.....
۴۲	جس نے اپنا حج نہ کیا ہو کیا وہ حج بدل کر سکتا ہے؟.....
۴۳	عورت کا بغیر محرم کے سہر حج کرنے کا حکم.....
۴۴	بیت اللہ کو دیکھ کر دعا کے لئے ہاتھ اٹھانے کا حکم.....

باب الإحرام والتلبیۃ

۴۵	تلبیہ کے کلمات میں کمی زیادتی کا حکم.....
----	---

۳۶ حج میں تلبیہ کب تک جاری رہتا ہے؟
۴۷ جرہ عقبہ کی کس کنگری پر تلبیہ ختم ہو جاتا ہے؟
۴۸ عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم کرے گا؟
۴۸ صعب احرام کے لئے تلبیہ ضروری ہے یا نہیں؟
۴۹ مکہ مکرمہ میں داخلے کے وقت احرام کا مسئلہ
۵۰ احرام سے متصل پہلے خوشبو لگانے کا حکم
۵۰ حاجت احرام میں دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم
۵۲ حاجت احرام میں عورت کے لئے دستانے پہننے کا حکم
۵۲ محرم کے لئے سلا ہوا پا جامہ پہننے کا حکم
۵۳ محرم کے لئے موزے پہننے کا حکم
۵۳ محرم کے لئے تلبید کا حکم
۵۵ محرم کا اپنے اوپر سایہ کرنے کا حکم
۵۶ حاجت احرام میں کن جانوروں کا قتل کرنا جائز ہے؟
۵۶ علت کی تعیین میں اختلاف فقہاء
۵۷ محرم کے لئے بچنے لگوانے کا حکم
۵۷ حاجت احرام میں نکاح اور انکاح کا حکم
۵۹ محرم کے لئے شکار کھانے کا حکم
۶۱ کیا نڈی صید البحر میں داخل ہے؟
۶۲ محرم کا کفن اور اختلاف فقہاء

بابُ احکام العرْفَةِ وَالْمُزْدَلِفَةِ وَالْمِنَى

۶۳ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کا حکم
۶۳ عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
۶۳ مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط

- ۶۵ عرفات میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد.....
- ۶۵ مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد.....
- ۶۶ وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین میں اختلاف.....
- ۶۷ وقوف مزدلفہ کا حکم.....
- ۶۸ مسبب مزدلفہ کا حکم.....
- ۶۸ مزدلفہ سے روانگی کا وقت مستحب.....
- ۶۹ منیٰ میں رات گزارنے کا حکم.....
- ۷۰ ترک مسبب منیٰ کا حکم.....
- ۷۰ منیٰ میں قصر صلوٰۃ کا حکم.....

باب رَمَى الْجِمَار

- ۷۱ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت.....
- ۷۲ یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم.....
- ۷۲ یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت.....
- ۷۳ یوم النحر کے مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم.....
- ۷۴ چرواہوں کیلئے رمی جمار کو وقف مسنون سے مؤخر کرنے کا حکم.....
- ۷۶ رمی مایہ افضل ہے یا را کما؟.....

باب الْهَدْي

- ۷۶ تقلید اور اشعار کا حکم.....
- ۷۷ تقلید غنیم کا حکم.....
- ۷۸ اگر راستے میں ہدی ہلاک ہو جائے تو کیا کرنا چاہئے؟.....
- ۷۹ رکوب بدنہ کا حکم.....

باب الْخَلْق

- ۸۱ خلق و قصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء.....

- ۸۲ قصر میں کتنی مقدار کا شاذ ضروری ہے؟
- ۸۲ طلق و قصر کے زمان و مکان کے بارے میں اختلاف
- ۸۳ جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
- ۸۳ عورت کے لئے محض قصر ہے

بابُ العُمرة

- ۸۳ عمرہ کی شرعی حیثیت
- ۸۳ تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت
- ۸۳ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات

بابُ الإحصار

- ۸۵ احصار کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۸۶ احصار بغیر الحدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
- ۸۷ احصار کا حکم اور دم احصار کے موضع ذبح میں اختلاف
- ۸۸ احصار میں طحال ہونے کے لئے طلق و قصر کا حکم
- ۸۸ حصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضاء کے حکم میں اختلاف
- ۸۹ حج میں اشتراط کا مسئلہ

بابُ الطواف والسَّعي

- ۹۱ طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانے کا حکم
- ۹۲ طواف کی دو رکعتیں اوقات مکروہہ میں پڑھنے کا حکم
- ۹۳ طواف و دایع کی شرعی حیثیت
- ۹۴ طواف و دایع کا صحیح وقت
- ۹۴ سعی بین الصفا والردہ کا حکم
- ۹۵ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

قارن کے ذمہ کتنی سلی ہیں؟ ۹۷

باب حرم مکّۃ والمدینۃ

حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام ۹۸

حرم مکہ میں قتل و قصاص کا حکم ۹۹

حرم مدینہ کا حکم ۱۰۰

کتاب الجنائز

ماء مقید سے میت کو غسل دینے کا حکم ۱۰۲

تجہیز کے وقت عورت کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیگی؟ ۱۰۳

میت کو غسل دینے کے بعد غسل کرنے کا حکم ۱۰۴

کفن مسنون میں اختلاف فقہاء ۱۰۵

تمن کپڑوں کی تعیین میں اختلاف ۱۰۶

"تعذیب میت ہیکاء اہلہ" کا مسئلہ ۱۰۶

جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے؟ ۱۰۹

غائبانہ نماز جنازہ میں اختلاف فقہاء ۱۱۰

تکبیرات نماز جنازہ میں اختلاف فقہاء ۱۱۱

نماز جنازہ میں رفع یدین کا مسئلہ ۱۱۲

نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ کا حکم ۱۱۳

اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم ۱۱۴

اوقات مکروہہ میں دفن کرنے کا حکم ۱۱۵

جنین پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم ۱۱۵

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم ۱۱۶

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟ ۱۱۷

۱۱۸ شہید کی نماز جنازہ اور اختلاف فقہاء
۱۲۰ قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم
۱۲۱ جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کا حکم
۱۲۲ "اللحد لنا والشق لغيرنا" کے مطالب
۱۲۳ قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچانے کا حکم
۱۲۴ قبر کو بلند کرنے کی جائز حد کیا ہے؟
۱۲۵ قبر کی بلندی کی ہیئت کیا ہوگی؟
۱۲۶ مردوں کے لئے زیارت قبور کا حکم
۱۲۶ عورتوں کے لئے زیارت قبور کا حکم
۱۲۷ نقل میت کا مسئلہ
۱۲۸ میت کو رات کے وقت دفنانے کا حکم
۱۲۹ میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ
۱۳۰ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟
۱۳۱ کفالت عن الميت درست ہے یا نہیں؟
۱۳۲ جوتوں سمیت قبروں کے درمیان چلنے کا حکم

کتاب النکاح وما يتعلق به

۱۳۳ نکاح باب عبادات سے ہے یا معاملات سے؟
۱۳۴ نکاح کب جائز ہے اور کب واجب؟
۱۳۵ تحلی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟
۱۳۶ کفالت محض "بین" میں معتبر ہے یا "حرفت" و "نب" میں بھی؟
۱۳۷ کفالت فی المال معتبر ہے یا نہیں؟
۱۳۸ منسوبہ کو دیکھنے کا مسئلہ

۱۳۸	مخلوبہ کے کتنے حصہ کو دیکھا جاسکتا ہے؟
۱۳۹	غنا اور موسیقی کا شرعی حکم
۱۳۹	موسیقی کی آلات کی قسمیں اور ان کا حکم
۱۴۱	غناء بغیر آلات کا حکم
۱۴۱	ولیمہ کا شرعی حکم
۱۴۲	ولیمہ کس وقت ہونا چاہئے؟
۱۴۲	ولیمہ کتنے دن تک درست ہے؟
۱۴۳	عبارت تنساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟
۱۴۵	نکاح میں شہادت کا مسئلہ
۱۴۵	نکاح کا نصاب شہادت
۱۴۶	ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟
۱۴۸	یتیم لڑکی کے نکاح کا حکم
۱۴۸	ایجاب و قبول کے درمیان فصل کا مسئلہ
۱۴۹	غلام کا بغیر اذن مولیٰ کے نکاح کرنے کا حکم
۱۵۰	کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے؟ اگر ہے تو کتنی؟
۱۵۱	خاتم حدید کے استعمال کا حکم
۱۵۱	تعلیم قرآن کو مہربانے کا حکم
۱۵۲	حق کو مہربانے کا حکم
۱۵۳	حلالہ نکاح کا مسئلہ
۱۵۴	نکاح بشرط التحلیل جائز ہے یا نہیں؟
۱۵۴	نکاح بشرط التحلیل منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟
۱۵۵	حدہ کا مفہوم
۱۵۶	حرمہ حدہ

- ۱۵۸ حرمت تعدد کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض
- ۱۵۸ نکاح شغار کا مسئلہ
- ۱۵۹ نکاح میں شرطوں کی قسمیں
- ۱۶۰ "کثیر الازدواج کافر" کے اسلام لانے کا مسئلہ
- ۱۶۱ میدان جہاد میں گرفتار عورتوں سے جماع کا حکم
- ۱۶۳ عزل کا حکم
- ۱۶۳ عزل کے حکم میں کچھ اور تفصیل
- ۱۶۴ عزل کے بارے میں اختلاف روایات
- ۱۶۵ نئی دہن کے لئے باری مقرر کرنے کا مسئلہ
- ۱۶۶ سفر میں ساتھ لیجانے کے لئے بیویوں میں قرعہ اندازی کا حکم
- ۱۶۷ اُحد الثوجین کے اسلام قبول کرنے کے بعد نکاح کا حکم
- ۱۶۷ اُحد الثوجین کے اسلام لانے کی صورت میں سببِ فسخ کیا ہے؟
- ۱۶۹ مہر مقرر ہونے سے پہلے اگر اُحد الثوجین مر گیا تو کیا حکم ہے؟
- ۱۶۹ اثباتِ نسب کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ
- ۱۷۰ فراش کی قسمیں
- ۱۷۱ قولِ کائف ثبوتِ نسب میں حجت ہے یا نہیں؟
- ۱۷۲ مدتِ پردوش کے بعد خیر غلام کا مسئلہ
- ۱۷۳ عورت کے ذمے کام کاج کا مسئلہ
- ۱۷۴ نفقہ میں زوجین میں سے کس کی حالت کا اعتبار ہوگا؟
- ۱۷۵ شوہر کے ناچار ہونے کی صورت میں بیوی نکاح فسخ کر سکتی ہے یا نہیں؟
- باب الرضاع
- ۱۷۷ "لبن الفعل" کا مسئلہ

۱۷۸ رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہے؟
۱۸۰ کیا رضاعت میں ایک عورت کی شہادت معتبر ہے؟
۱۸۱ مسئلہ مدت رضاعت
۱۸۲ مدت رضاع سے متعلق اقوال فقہاء

کتاب الطلاق

۱۸۳ طلاق کے لغوی و اصطلاحی معنی
۱۸۳ طلاق کی قسمیں
۱۸۳ حلیہ حیض میں طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں؟
۱۸۶ حلیہ حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
۱۸۶ طلاق "البتہ" کا حکم
۱۸۷ بحث الطلقات الثلاث
۱۸۷ کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟
۱۸۸ طلاق ثلاث کے وقوع کا حکم
۱۹۱ تفویض طلاق بالفاظ "امرک بیدک" کا حکم
۱۹۱ تفویض طلاق بلفظ "اختاری" کا حکم
۱۹۲ "انہ علی حرام" کہنے کا حکم
۱۹۳ خیارج حق کا مسئلہ
۱۹۳ مجتہد غیر حاملہ کے نفقہ اور سکین کا حکم
۱۹۷ نکاح سے پہلے تعلیق طلاق کا حکم
۱۹۸ عدہ طلاق میں مرد کی حیثیت و عدم حیثیت کا اعتبار ہے یا عورت کی؟
۱۹۹ خلع نسخ ہے یا طلاق؟
۲۰۰ غلغلعہ عورت کی عدت کتنے حیض ہیں؟

۲۰۱	والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
۲۰۱	اغلاق کی تفسیر میں اقوال
۲۰۲	اقسام غضب
۲۰۳	طلاق بجنون و مکرہ کا حکم
۲۰۳	طلاق سکران کا حکم
۲۰۳	بچے کی طلاق کا حکم
۲۰۳	طلاق مؤنوس کا حکم
۲۰۵	فعلی یا بھول میں طلاق دینے والے کا حکم
۲۰۵	”حاملہ متولی عنہا زوجہا“ کی عدت کیا ہے؟
۲۰۶	سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں؟
۲۰۷	کیا مطلقہ عورت سوگ منائے گی؟
۲۰۸	حالت عذر میں معتدہ کے لئے سر مرد وغیرہ لگانے کا حکم
۲۰۸	دن کے وقت سر مرد لگانے کا حکم
۲۰۹	معتدہ مطلقہ کے گھر سے نکلنے کا حکم
۲۱۰	اُم ولدہ کی عدت کتنی ہے؟
۲۱۱	ظہار کے معنی اور حکم
۲۱۱	کفارہ ظہار میں ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
۲۱۲	ایلاء کے معنی اور حکم
۲۱۳	لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی
۲۱۳	لعان کا حکم
۲۱۵	لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت
۲۱۶	تقریضاً بچے کے نسب کا انکار کرنے کا حکم

کتابُ البیوع وما یتعلق بہا

۲۱۸ نیلام کے جواز میں اختلاف فقہاء
۲۱۹ تلخی جلب بیع کا حکم
۲۲۱ بیع المتمر بالرطب کا حکم
۲۲۲ پھل کی بیع قبل بدو الصلاح و بعد بدو الصلاح
۲۲۲ بدو الصلاح کی تفسیر
۲۲۲ مسئلہ کی تفصیل
۲۲۳ قبل بدو الصلاح کا حکم
۲۲۳ بعد بدو الصلاح کا حکم
۲۲۳ "وضع الجوانح" کی تفصیل
۲۲۶ بیع میں شرط لگانے کا حکم
۲۲۸ "بیع قبل القبض" کا حکم
۲۲۹ "بیع الحيوان بالحيوان" کا حکم
۲۳۰ "بیع اللحم بالحيوان" کا حکم
۲۳۰ کیا حرمت ربوا "اشیائے ستہ" کے ساتھ مخصوص ہے؟
۲۳۱ علی ربوا کی تعیین میں اختلاف
۲۳۲ تاخیر سے پہلے اور بعد درخت کی بیع کا حکم
۲۳۳ خیاب مجلس میں اختلاف فقہاء
۲۳۳ خیاب مغبون میں اختلاف فقہاء
۲۳۶ خیاب شرط میں اختلاف فقہاء
۲۳۷ مسئلہ معزاة میں اختلاف فقہاء

۲۳۰	الطباع بالربہون کا حکم
۲۳۱	سرنے اور گیر سولے سے مرکب چیز کی بیع کا حکم
۲۳۲	بیع السلم حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟
۲۳۳	مجلس کا حکم
۲۳۶	مسئلۃ المظلل میں اختلاف فقہاء
۲۳۷	عاریت مضمون ہے یا نہیں؟
۲۳۸	احکام کے لغوی و اصطلاحی معنی
۲۳۸	احکام کا حکم
۲۳۹	کتوں کی بیع کا حکم
۲۵۱	حجاست کی اجرت کا حکم
۲۵۱	بیع نجش کا حکم
۲۵۲	بیعانہ کی شرعی حیثیت
۲۵۳	حوالہ میں رجوع کا مسئلہ
۲۵۳	حوالہ میں توئی کی صورتیں
۲۵۵	حوالہ میں محال کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟
۲۵۶	محال علیہ کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟
۲۵۶	اقسام شفعہ اور اختلاف فقہاء
۲۵۸	غیر منقولات میں شفعہ ہے یا نہیں؟
۲۵۹	”احیاء موات“ میں فقہاء کا اختلاف
۲۶۰	مزارعت و مساقات کے احکام
۲۶۳	وقف کی اصل حیثیت کیا ہے؟

باب الہیۃ

- ۲۶۳ رجوع فی الہیہ کا مسئلہ
- ۲۶۶ رجوع فی الہیہ کے موافق
- ۲۶۶ مرایا کی حقیقت اور مصداق
- ۲۶۹ ہیہ میں اولاد کے درمیان برابری کا حکم
- ۲۷۰ عمری کے بارے میں اختلاف فقہاء
- ۲۷۲ زنی کے بارے میں اختلاف فقہاء

باب اللقطة

- ۲۷۳ التقاط لقطہ کا حکم
- ۲۷۴ لقطہ کی مدت تعریف کتنی ہونی چاہئے؟
- ۲۷۵ لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟
- ۲۷۶ انتفاع بالملقطہ کا حکم
- ۲۷۸ لقطہ اگر ختم ہو جائے اور مالک نکل آئے تو ضمان ہوگا یا نہیں؟
- ۲۷۹ اونٹ کا التقاط درست ہے یا نہیں؟
- ۲۷۹ بکری کے التقاط کا حکم
- ۲۸۰ لقطہ حرم کا حکم

کتاب الأقضية والشهادات

- ۲۸۳ قضاء القاضی صرف ظاہر اتانفہ ہوگا یا باطناً بھی؟
- ۲۸۳ قضاء قاضی باطناً اتانفہ ہونے کی شرائط
- ۲۸۵ قضاء بشطبہ و یسین کا حکم
- ۲۸۷ دشمن کی گواہی کا حکم

- ۲۸۷ "شہادۃ الودائع والدلیل للوبالعکس" کا حکم
- ۲۸۸ "شہادۃ احد الزوجین للآخر" کا حکم
- ۲۸۸ غلام اور باندی کی شہادت کا حکم
- ۲۸۹ امی کی شہادت کا حکم
- ۲۸۹ محدود فی القذف کی شہادت کا حکم

کتاب العتق

- ۲۹۱ عورت کا غلام اس کا محرم ہے یا نہیں؟
- ۲۹۲ ذی رحم محرم کی ملکیت موجب ۷ عت ہے
- ۲۹۳ مدبر غلام کی بیع میں اختلاف فقہاء
- ۲۹۳ غلام میں مالک بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟
- ۲۹۵ نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ
- ۲۹۷ "اعتاق فی مرض الموت" کا مسئلہ

کتاب القصاص والدیۃ

- ۲۹۹ دیت کی اقسام
- ۲۹۹ دیت مغلطہ کی تفصیل
- ۳۰۰ دیت جملہ کی تفصیل
- ۳۰۰ ذمی کی دیت کی مقدار
- ۳۰۱ دیت کا صدق کون کونسی چیزیں ہیں؟
- ۳۰۲ قتل عمد اور وہمہ عمد کی تعریف میں اختلاف فقہاء
- ۳۰۳ قصاص بالمثل کا حکم
- ۳۰۴ قتل عمد کا موجب اعدا المیرین ہے یا صرف قصاص؟

۳۰۶ کیا مسلمان کو کافر کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے؟
۳۰۷ باپ اور بیٹے کے درمیان قصاص کا حکم
۳۰۸ خُرا اور عبد کے درمیان قصاص کا حکم
۳۰۹ زہر کھلا کر قتل کرنے کی صورت میں قصاص ہے یا نہیں؟
۳۱۰ قسامت کا مسئلہ
۳۱۰ قسامت کی تفصیل میں اختلاف
۳۱۲ پہلا اختلاف
۳۱۲ دوسرا اختلاف
۳۱۳ تیسرا اختلاف

کتابُ الحُدود

۳۱۴ اعترافِ زنا پر حد جاری کرنے کا حکم
۳۱۵ مرجوم کا رجم کے وقت بھاگ جانے کا حکم
۳۱۶ کیا ”حِل“ زانیہ ہونے کی دلیل کافی ہے؟
۳۱۶ غیر محسن زانی کی حد میں اختلافِ فقہاء
۳۱۷ محسن زانی کی حد میں اختلافِ فقہاء
۳۱۸ اسلام شرطِ احسان ہے یا نہیں؟
۳۱۹ بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرنے والے کا حکم
۳۲۰ اپنی محرم کے ساتھ نکاح کرنے والے کا حکم
۳۲۱ لواطت کرنے والے کی سزا کیا ہے؟
۳۲۱ کیا آقا اپنے غلام پر خود حد جاری کر سکتا ہے؟
۳۲۲ شراب کی حد میں اختلافِ فقہاء

۳۲۳ سرقہ میں قطع ید کے لئے نصاب شرط ہے یا نہیں؟
۳۲۵ نصاب سرقہ کیا ہے؟
۳۲۶ تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے کی سزا کیا ہے؟
۳۲۷ قطاع الطريق کی سزا میں اختلاف
۳۲۸ پھل کی چوری میں قطع ید ہے یا نہیں؟
۳۲۹ مرتد کا حکم
۳۳۰ سائب النبی کا حکم
۳۳۱ تعزیر کی حد میں اختلاف فقہاء

کتابُ الصَّیْدِ وَالذَّبَائِح

۳۳۲ شکار کرنے کا حکم
۳۳۲ بندوق کی گولی سے شکار کا حکم
۳۳۳ کلب اور ہار معلّم کب ہوگا؟
۳۳۴ کتے کے شکار کے جواز کی شرطیں
۳۳۴ زبیحہ اور شکار کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم
۳۳۶ "ذکوة الجنین" کا مسئلہ
۳۳۷ ذبح کے لئے کتنی رگیں کا نا ضروری ہے؟
۳۳۷ دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کا حکم
۳۳۸ ذبح والے جانور کو نحر کرنے کا حکم
۳۳۹ سمندر کے حیوانات کا حکم
۳۴۱ مسک طائی کی طلت و حرمت
۳۴۲ جھینگے کی طلت و حرمت

کتابُ الأَضَاحِی

- ۳۴۳ قربانی واجب ہے یا سنت؟
- ۳۴۴ قربانی کے وقت میں اختلافِ فقہاء
- ۳۴۵ ایام قربانی میں مذہبِ ائمہ
- ۳۴۶ قربانی کا گوشت کب تک کھا سکتے ہیں؟
- ۳۴۶ اونٹ کی قربانی میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟
- ۳۴۷ کیا ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہو جاتی ہے؟
- ۳۴۸ مسافر کے لئے قربانی کا حکم
- ۳۴۸ عورتوں کی قربانی کا حکم
- ۳۴۹ فرع اور عتیرہ کا حکم
- ۳۵۰ عقیقہ کا حکم
- ۳۵۱ کیا لڑکی کا عقیقہ کیا جائے گا؟
- ۳۵۱ عقیقہ ولادت کے کتنے بعد کیا جائے؟

کتابُ النُّذُورِ وَالْأَیْمَانِ

- ۳۵۳ معصیت کی نذر میں کفارہ ہے یا نہیں؟
- ۳۵۴ پیادہ حج کرنے کی نذر کا حکم
- ۳۵۵ زمانہ جاہلیت کی نذر کا حکم
- ۳۵۶ یمین کی اقسام
- ۳۵۶ یمین لغوی کی تفسیر میں اختلاف
- ۳۵۶ یمین لغوی کا حکم
- ۳۵۶ یمین غموس کی تعریف اور حکم

- ۳۵۷ یحییٰ منعقدہ کی تعریف اور حکم
- ۳۵۸ تقدیم الکفارہ علی الھت جائز ہے یا نہیں؟

کتاب الجہاد والسیر

- ۳۶۰ جہاد سے پہلے اسلام کی دعوت دینے کا حکم
- ۳۶۱ دشمن کو دعوت مبارزہ دینے کا حکم
- ۳۶۲ دشمن کے مکانات اور درختوں کی تخریق کا حکم
- ۳۶۲ جنگ میں عورتوں اور بچوں کے قتل کرنے کا حکم
- ۳۶۳ جہاد میں کفار و مشرکین سے مدد لینے کا حکم
- ۳۶۳ مسئلہ بھل کی تفصیل
- ۳۶۵ مسئلہ تخریق بالنار میں مذاہب کی تفصیل
- ۳۶۶ دشمن کی سرزمین میں مصحف لے جانے کا حکم
- ۳۶۷ کھوار پر سونا چاندی لگانے کا حکم
- ۳۶۸ بلوفت کی علامت کیا ہے؟
- ۳۶۸ بلوفت بالعلامات
- ۳۶۹ بلوفت بالسنن
- ۳۶۹ دھان (گھوڑ دوڑ) کا حکم
- ۳۷۱ یہ مقابلہ کن امور اور جالوروں میں جائز ہے؟

باب الغنیمۃ وما یتعلق بہا

- ۳۷۱ جہاد میں فارس اور راجل کے حصہ کا مسئلہ
- ۳۷۲ کتنے گھوڑوں کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا؟
- ۳۷۳ کیا بچے کو غنیمت میں حصہ ملے گا؟

- ۳۷۴ ملک کو مال غنیمت میں سے حصہ دینے کا حکم
- ۳۷۵ آجیر کو مال غنیمت میں حصہ ملے گا یا نہیں؟
- ۳۷۶ آجیر خدمت کا حکم
- ۳۷۶ آجیر قتال کا حکم
- ۳۷۷ دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم کا مسئلہ
- ۳۷۸ مال غنیمت میں خیانت کا مسئلہ
- ۳۷۹ غنیمت کے اشیائے خورد و نوش کے استعمال کا حکم
- دارالحرب کا دارالاسلام پر حملہ کی صورت میں وہ مسلمانوں کے اموال کے مالک بن جائیں گے یا نہیں؟
- ۳۸۰ مکاتب، عترة اور اتم الولد کا حکم
- ۳۸۲ عبدآبق کا حکم
- ۳۸۳ خمس کن لوگوں کو دیا جائے گا؟
- ۳۸۴ ذوی القربیٰ سے مراد کون لوگ ہیں؟

باب النفل

- ۳۸۵ نفل کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۳۸۵ نفل کی شروعات
- ۳۸۶ محل تحفیل
- ۳۸۶ نفل کی مقدار

باب الفی

- ۳۸۷ مال لی کی تقسیم کس طرح ہوگی؟
- ۳۸۸ مال لی میں سے خمس نکالا جائے گا یا نہیں؟

باب السلب

- ۳۸۸ سلب کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۳۸۸ سلب کی شرعی حیثیت
- ۳۹۰ کیا استحقاق سلب کے لئے بینہ ضروری ہے؟
- ۳۹۱ سلب سے غصہ لیا جائے گا یا نہیں؟

باب حکم الأسارى

- ۳۹۲ فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنے کا حکم
- ۳۹۳ کافر قیدی کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑنے کا حکم

باب الأمان

- ۳۹۳ عورت کے امان دینے کا حکم
- ۳۹۵ غلام کے امان دینے کا حکم
- ۳۹۵ بچے کے امان دینے کا حکم

باب الجزية

- ۳۹۶ جزیہ کن کفار سے لیا جاتا ہے؟
- ۳۹۶ پہلا مسئلہ
- ۳۹۷ دوسرا مسئلہ
- ۳۹۷ جزیہ کی مقدار کیا ہوگی؟

باب حکم الجاسوس

- ۳۹۸ جاسوس کا حکم
- ۳۹۸ جاسوس حربی کا حکم
- ۳۹۹ جاسوس ذمی کا حکم

- ۳۹۹ جاسوس مسلم کا حکم
- ۴۰۰ جاسوس مسلمان کا حکم

کتاب اللباس

- ۴۰۱ ریشمی لباس کے استعمال کا حکم
- ۴۰۲ ریشمی بچھونے کے استعمال کا حکم
- ۴۰۳ سرخ رنگ کے کپڑے استعمال کرنے کا حکم
- ۴۰۳ عصا میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم
- ۴۰۴ زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم
- ۴۰۴ میوے کی کھال سے انتفاع کا حکم
- ۴۰۶ سونے کی انگوٹھی کا حکم
- ۴۰۶ چاندی کی انگوٹھی کا حکم
- ۴۰۷ لوہے کی انگوٹھی کا حکم
- ۴۰۷ انگوٹھی کو نئے ہاتھ میں پہننا افضل ہے؟
- ۴۰۸ مسئلہ تصویر
- ۴۰۹ کمرے کی تصویر کا حکم
- ۴۱۰ فی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کا حکم
- ۴۱۰ خطاب لگانے کا حکم
- ۴۱۰ حضور ﷺ کے خطاب کے بارے میں روایات کا اختلاف (حاشیہ)
- ۴۱۲ بالوں کے ساتھ دوسرے ہال جوڑنے کا حکم

کتاب الاطعمه

- ۴۱۳ خرگوش کا حکم

- ۴۱۴ ضب (گوہ و گفتار) کھانے کا حکم
- ۴۱۵ ضبع (بجھ) کھانے کا حکم
- ۴۱۵ گھوڑے کے گوشت کھانے کا شرعی حکم
- ۴۱۶ گدھے کے گوشت کا حکم
- ۴۱۷ درندوں کے گوشت کھانے کا حکم
- ۴۱۸ جلالہ کا شرعی حکم
- ۴۱۹ کفار کے برتنوں کو استعمال کرنے کا حکم
- ۴۲۰ موت الفارۃ فی السن کا مسئلہ
- ۴۲۰ جس گھی میں نجاست گر جائے اس سے انتفاع کا حکم
- ۴۲۱ دودھ بھجور ملا کر کھانے کا حکم
- ۴۲۲ کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنے کا حکم

کتابُ الاُشربة

- ۴۲۳ اشربہ کی قسمیں اور مذاہب ائمہ
- ۴۲۳ قسم اول
- ۴۲۳ قسم دوم
- ۴۲۵ قسم سوم
- ۴۲۷ خلیطین کا حکم
- ۴۲۸ حلیل الخمر کا حکم
- ۴۲۹ مخصوص برتنوں میں نبذ بنانے کا حکم
- ۴۳۰ کھڑے ہو کر پانی پینے کا حکم

کتابُ الطَّب

- ۴۳۲ علاج بالکن کا شرعی حکم
- ۴۳۳ "تداوی بالمحرّمات" کا حکم
- ۴۳۵ مسئلہ تعدیۃ الامراض
- ۴۳۶ دم اور جہاز پھونک کا شرعی حکم
- ۴۳۷ تعویذ کا حکم
- ۴۳۸ عملیات کا حکم
- ۴۳۸ سحر کا حکم
- ۴۳۹ ساحر کا حکم
- ۴۴۰ سحر و جادو کے علاج کرنے کا حکم

کتابُ الفرائض والوصایا

- ۴۴۱ ذوی الارحام کی میراث میں تفصیل
- ۴۴۲ کیا مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے؟
- ۴۴۳ مرتد کے مال میں اختلاف مذہب
- ۴۴۳ مرتدہ کے مال کا حکم
- ۴۴۳ مولی الموالیات کا حکم
- ۴۴۵ کلالہ کی تفسیر میں اختلاف علماء
- ۴۴۶ لفظ کلالہ کا مشتق من کیا ہے؟
- ۴۴۶ غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت
- ۴۴۷ وصیت بالثلث کی حیثیت
- ۴۴۸ "والثلث کثیر" کا مطلب

کتابُ الفتن

- ۳۴۹ مسئلہ حیاتِ فخر علیہ السلام
- ۳۵۰ خلیفہ یزید بن معاویہ پر لعنت کرنے کا حکم
- ۳۵۱ "لا ترجعوا بعدی کفاراً بضرب..." کی توجیہات
- ۳۵۲ فتنہ کے وقت قتال کا حکم
- ۳۵۳ "اثنا عشر امیراً" کے بارے میں اقوالِ علماء

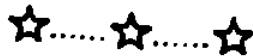
کتابُ الأدب

- ۳۵۴ تشیع کا حکم
- ۳۵۵ مسئلہ قیامِ تعظیم
- ۳۵۶ سوچیں تراشنے کا طریقہ اور حکم
- ۳۵۷ فتنہ کے حکم میں اختلافِ فقہاء
- ۳۵۸ فطرت کی تفسیر میں اختلاف
- ۳۵۹ "لیجمل" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟
- ۳۶۰ "رکبہ" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟
- ۳۶۰ "مسرة" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟
- ۳۶۱ ابو القاسم کیت رکھنے میں علماء کے آراء
- ۳۶۲ عورت کا اجنبی مرد کی طرف دیکھنے کا حکم
- ۳۶۳ مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کا حکم

کتابُ فضائل القرآن

- ۳۶۵ تنقیح القرآن کی تفسیر میں اقوالِ علماء
- ۳۶۶ "سبعة احرف" کی تشریح میں اقوالِ علماء

۳۶۸	اختلاف قراءات کی نویتوں کی تعیین
۳۶۸	کیا "سخ القرآن بالنسخ" "سخ النسخ بالقرآن" جائز ہے یا نہیں؟
۳۶۹	سخ القرآن بالقرآن
۳۶۹	منسوخ کی اقسام
۳۶۹	سخ النسخ بالنسخ
۳۷۰	سخ القرآن بالنسخ میں اختلاف فقہاء
۳۷۰	سخ النسخ بالقرآن میں اختلاف فقہاء
۳۷۱	ختم قرآن کتنے عرصے میں کیا جائے؟
۳۷۱	بچوں کی تعلیم قرآن کا مسئلہ
۳۷۲	کافروں کو تعلیم القرآن دینے کا حکم
۳۷۳	نسیان قرآن کا حکم



بسم الله الرحمن الرحيم

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسولہ الكريم، أما بعد

۱۴۳۵-۳۶ ہجری میں اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے احقر کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورہ حدیث پڑھنے کی سعادت بخشی، اس پر بعد اللہ تعالیٰ کا بہت شکر گزار ہے، اس کے ساتھ ساتھ بندے کو ان ہستیوں سے شرف ملنا حاصل ہوا جن ہستیوں کی دینی خدمات سے آج دنیا منتفع ہو رہی ہے، اللہ الحمد۔

دورہ حدیث کے اسباق میں بندے کے لئے سب سے بڑی مشکل اختلافی مسائل اور ان کے دلائل کی یاد دہانی، کیونکہ اختلافی مسائل ایک طرف تو درس کا حصہ بن چکے تھے، دوسری طرف کوئی ایسا جامع ذخیرہ میسر نہیں تھا جس میں کافی حد تک کثیر تعداد میں مسائل جمع ہوں، بلکہ یہ مسائل مختلف شروحات حدیث میں منظر تھے، اس کے ساتھ ساتھ بعض شروحات میں یہ مسائل اختصار کے ساتھ تھے جبکہ بعض میں کافی طوالت کے ساتھ تھے، تو اس مشکل کی وجہ سے بندہ بلکہ اکثر طلبہ تشویش کے شکار تھے، خاص طور پر امتحانات کے موقع پر۔

اسی وقت سے اللہ تعالیٰ نے بندے کے دل میں یہ داعیہ پیدا فرمایا کہ ان اختلافی مسائل کو ایک ترتیب دی جائے کہ حتی الوسع سارے مسائل ایک کتاب کی شکل میں جمع ہو جائیں، اور کافی حد تک ان میں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہو، چنانچہ دورہ حدیث سے فراغت کے بعد احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے اور مشفق اساتذہ کرام کی دعاؤں کی برکت سے اختلافی مسائل کا ایک ایسا مجموعہ تیار کر دیا جس میں ان اختلافی مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے جو عام طور پر حدیث کی کتابوں میں درس کے دوران پڑھے جاتے ہیں، اور ان شاء اللہ یہ مجموعہ حرام صحاح ستہ اور مشکوٰۃ الصالح کے لئے یکساں کارآمد ثابت ہو جائے گا۔

احقر نے اس مجموعہ کے تیار کرنے میں ویسے تو بہت ساری شروعات سے اخذ اور استفادہ کیا ہے لیکن زیادہ تر مسائل مندرجہ ذیل شروعات سے نقل کئے گئے ہیں:

- ۱- کشف الباری..... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔
 - ۲- نفعات التنقیح..... شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ۔
 - ۳- درجہ مسلم..... مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم۔
 - ۴- انعام الباری..... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
 - ۵- درجہ ترمذی..... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
 - ۶- تقریر ترمذی..... شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ۔
- احقر نے اس مجموعے میں حتی الوسع ترمذی شریف کے ابواب کی ترتیب اختیار کی ہے، البتہ کچھ ابواب مثلاً کتاب الایمان، اور اس کے متعلق مباحث، اسی طرح کتاب العلم شروع کتاب میں ذکر کی ہیں کیونکہ بخاری شریف، مسلم شریف اور مشکوٰۃ المصابیح کا شروع کتاب الایمان ہی سے ہوتا ہے جبکہ ترمذی میں یہ ابواب کافی مختصر ہیں اور کتاب کے آخر میں ذکر کئے جاتے ہیں۔
- آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس محنت کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرمائیں اور بندہ عاجز، اس کے والدین اور اساتذہ کے لئے صدقہ جاریہ بنائیں اور جن ساتھیوں نے بندے کے ساتھ اس کتاب کے تیار کرنے میں کسی بھی طریقے سے مدد کی ہوں اللہ تعالیٰ ان کو بھی جزائے خیر عطا فرمائیں۔ آمین

رحمت اللہ بن عبد الحمید

خادم طلبہ جامعہ دارالعلوم محمود آباد

کتاب الحج

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی

حج کے لغوی معنی قصد زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں ”زیارۃ مکان مخصوص

فی زمان مخصوص بفعل مخصوص“ کو کہا جاتا ہے۔ (۱)

حج کب فرض ہوا؟

اس میں اختلاف ہے کہ حج کب فرض ہوا؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ حج

ہجرت سے پہلے ہی فرض ہو گیا تھا، لیکن اس قول کو حافظ ابن حجرؒ نے شاذ کہا ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ حج ہجرت کے بعد فرض ہوا ہے، پھر فرضیت کے سال میں علماء کے مختلف

اقوال ہیں، ۵ ہجری سے لے کر ۱۰ ہجری تک اقوال ملتے ہیں۔

البتہ جمہور کے نزدیک رائج یہ ہے کہ حج ۶ ہجری میں فرض ہوا ہے۔ (۲)

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے،

یعنی جس سال حج کے شرائط پائیں جائیں گے اسی سال کے حج کے مہینے ادا کئے حج کے لئے متعین ہوں گے

اس پر اسی سال حج ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہتا ایک امر مہوم ہے اور وقت کافی دراز

ہے پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاطاً پہلے ہی سال حج کرنا لازم ہوگا۔

(۱) درس لرمذی لشیخ الإسلام المفتی محمد بن عبد الحامی دامت برکاتہم العالیہ: ۳۳/۳

(۲) راجع لتفصیل المذاہب وللدلائل، صفحات التلخیص: ۳۹۶/۳، وفتح الملہم: ۳۵۳/۵، اختلاف العلماء فی

جبکہ امام شافعی اور امام محمدؒ کے نزدیک حج کی فرضیت علی التراخی ہے، یعنی آخر عمر تک تاخیر جائز ہے، بشرطیکہ مرنے سے پہلے ادا کر لیا جائے اور اس کی زندگی میں حج فوت نہ ہو جائے، جیسا کہ نمازوں میں آخر وقت تک تاخیر جائز ہے۔

امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ (۱)

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اسی سال حج ادا نہ کیا جس سال اس پر وہ فرض ہوا تھا تو وہ حضرات جو وجوب علی الفور کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ شخص گنہگار، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا، پھر جب اس نے دوسرے سال حج کر لیا تو یہ گناہ مرتفع ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی، یہی بات آئندہ کے ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی، یعنی حج نہ کرنے سے گنہگار ہوگا اور پھر اس کے بعد حج ادا کر لینے سے اس کا گناہ دور ہو جائے گا۔

اور جو حضرات وجوب علی التراخی کے قائل ہیں ان کے نزدیک تاخیر حج کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا، ہاں اگر موت آگئی یا موت کی علامات ظاہر ہو گئیں اور حج نہ کر سکا تو لامحالہ گنہگار ہوگا، اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر اس نے پہلے سال حج ادا نہ کیا اور اس کے بعد آئندہ سالوں میں ادا کیا تو فریقین کے نزدیک یہ حج ادا ہوگا، قضاء نہ ہوگا۔ (۲)

حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف

”عن علی قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يوم الحج الأكبر،

لقال: يوم النحر“ (رواه الترمذی)

حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک ”حج اکبر“ سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے، اس سے ممتاز کرنے کے لئے حج کو ”حج اکبر“ کہا گیا ہے۔

(۱) راجع، معارف السنن: ۶/۲۳۸، و مرآۃ المفاتیح: ۵/۲۷۴، و فتح الملہم: ۵/۳۵۴، اختلاف اصحابنا الحلبة

فی الحج محل هو واجب علی الفور او علی التراخی؟

(۲) انظر لهذه المسئلة، فہم لرمذی: ۳/۳۴، و نفعات النہج: ۳/۲۱۵، والفر المتضود: ۳/۱۵۷، و راجع

لمسائل الحج الابتدائية، الفر المتضود: ۳/۱۵۴

اور ایک قول یہ ہے کہ ”حج اکبر“ صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہس نفیس شرکت فرمائی تھی۔

امام کاہنہ کہتے ہیں کہ حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے۔

یوم الحج الاکبر کے مصداق میں اختلاف

یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں:

ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے، حدیث باب سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے۔ ”الحج عرفہ“ یا ”الحج یوم عرفہ“

والی روایت سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں، جہاں تک یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سودہ معادہ کے مطابق ہے اس لئے کہ بسا اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفراقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے۔

یہ تیسرا قول پہلے دونوں قولوں کو جامع ہے۔

ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج الی بکر ہے یعنی وہ حج کا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر ہے، لان فیہ تکمیل بقیۃ المناسک۔

بہر حال علامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج، حج اکبر ہے، یہ اور بات ہے کہ نفس اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ و جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ (۱)

فرضیت حج کا مدار قدرتِ میسرہ پر ہے یا ممکنہ پر؟

”عن ابن عمر: قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله

ما يؤجب الحج؟ قال: الزاد والراحلة“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج کا مدار قدرتِ ممکنہ پر ہے یا قدرتِ میسرہ پر؟
 جمہور کا مسلک یہ ہے کہ فرضیت حج کا مدار قدرتِ میسرہ پر ہے، لہذا فرضیت حج کے لئے زاد
 (توشہ سفر) اور راحلہ (سواری) کا ہونا ضروری ہے، ورنہ حج فرض نہیں ہوگا۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ فرضیت حج کا مدار قدرتِ ممکنہ پر ہے، لہذا وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی
 شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی
 موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں زاد اور راحلہ کی تصریح کی گئی ہے کہ فرضیت حج
 کے لئے زاد اور راحلہ کا وجود ضروری ہے۔

امام مالک کا استدلال آیت قرآنی ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“
 ”سے ہے، جس میں زاد اور راحلہ کا ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعتِ سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی
 ہو سکتی ہے۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرتِ ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرتِ
 میسرہ پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمر کی حدیث باب ہے۔

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصری سے مرسل مروی
 ہے ”قال: لما نزلت ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ قال رجل: يا
 رسول الله اوما السبيل؟ قال: زاد وراحلة“ (اللفظ لمسلم بن منصور) (۱)

(۱) درم ترمذی، شیخ الإسلام المصنفی محمد بنی المصنفی دامت برکاتہم العالیہ: ۵۱/۳ مع لہجہ و بیان من

العرب لفظہ لہ و لولہ، وراجع لتفصیل المطالع، معارف السن: ۲۵۱/۶

حج کی قسمیں اور افضلیت میں اختلاف فقہاء

"عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم الفرد الحج" (رواه الترمذی)

حج کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ افراد، ۲۔ تمتع، ۳۔ قرآن۔ (۱)

تمام فقہاء کا حج کے ان تینوں اقسام کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل حج قرآن ہے پھر تمتع، پھر افراد۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع، پھر قرآن۔

امام احمدؒ کے نزدیک دو تمتع سب سے افضل ہے جس میں سوتی ہدی نہ ہو، پھر افراد پھر قرآن۔ (۲)

مدار اختلاف

اس مسئلہ میں مدار اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں افراد کو اختیار کیا تھا تمتع کو یا قرآن کو، چونکہ صحابہؓ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں، اس لئے فقہاء اور ائمہ میں بھی اختلاف ہو گیا۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افراد کو مامور ہے، مثلاً

(۱)..... حضرت عائشہؓ کی حدیث باب "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم الفرد الحج".

(۲)..... اور ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث "ان النبي صلى الله عليه وسلم الفرد

(۱) حج فرد اس حج کو کہتے ہیں جس میں بیعت سے صرف حج کا احرام ہے۔

تمتع اس حج کو کہتے ہیں جس میں بیعت سے مرد کا حرام ہونا ہے اور مردہ لدا کرنے کے بعد پھر تمتع (حج تمتع کرنے والا) کر ساقی الہدی نہیں ہے، حال یہ ہوتا ہے اور اگر کسی ایسے شخص کا احرام لدا کرے کہ لدا کرنا ہے، مگر تمتع ساقی الہدی ہے تو پھر اس کے لئے حلال ہونا پھر تمتع کے بعد ہی حلال ہوگا۔

قرآن اس حج کو کہتے ہیں جس میں بیعت سے حج اور مردہ دونوں کا حرام ایک ساتھ ہونا کہ پہلے مردہ لدا کرے اور پھر اسی احرام سے حج لدا کرے۔

(۲) النظر لهذه المسئلة، المحققين لابن قدامة: ۱۲۲/۳، ومعارف السنن: ۲۷۳/۶، والمجموع شرح المهذب: ۱۷۴

۱۵۲، وفتح الملهم: ۱۸/۶، اختصار العلماء في انواع الاحرام: لہذا لعل ۱

الحج والفرادیہ بکرو عمرو عثمان ۔

لیکن ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں "افرد الحج" [اجاز الفراد الحج] کے معنی میں ہیں، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کو شروع قرار دیا، یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ملحد (حج افراد کرنے والے) تھے۔

یا کہے کہ "افرد الحج" [افرد اعمال الحج عن أعمال العمرة] کے معنی میں ہیں، یعنی حج کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا، اور عمرہ کے اعمال کو مستقل طور پر ادا کیا۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ "افرد الحج" سے مراد یہ ہے کہ عمرہ اور حج کے درمیان حلال ہوئے بغیر احرام واحد سے ان دونوں کو ادا کیا۔ (۱)

امام احمدؒ کا استدلال

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قرآن کیا تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمنا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا "لو استقبلت من امری ما استدبرت ما احدثت ولولا ان معی الہدی لأحلت"۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بناء پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ مشہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا "انطلق الی منیٰ وذکورنا لقطر" اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا" تاکہ ان کے خیال باطل کی تردید ہو سکتی۔

احناف کی جانب سے آنحضرتؐ کے قارن ہونے کے دلائل

(۱)..... صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "انطلقون بحجۃ وعمرۃ وانطلق بحجۃ"۔ اس میں اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفی ہونے کی وجہ سے قرآن متعین ہے۔

(۲)..... ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "سمعت النبی صلی اللہ

علیہ وسلم بقول: تَبِکَ بِعُمْرَةٍ وَحِجَّةٍ ۔

(۳)..... مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”سمعت رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم يقول: اهلوا اباآل محمد بعمرَةٍ في حجة“ (اللفظ للطحاوی).

یہ روایت قرآن کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

افہلیت قرآن کی وجوہ ترجیح

پھر افہلیت قرآن کی کچھ اور بھی وجوہ ترجیح ہیں۔

(۱)..... قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدد زیادہ ہیں۔

(۲)..... افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی

فعلی کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے۔

(۳)..... قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے، بخلاف تمتع اور افراد کے، کہ

ان میں اتنی مشقت نہیں۔ (۱)

حضرت ابو بکر صدیقؓ کی معروف حدیث ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل: ایّ

الحجّ افضل؟ قال: العجّ والنّجّ“۔ (۲) یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے قرآن

میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور

بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ (۲)

حج قرآن و تمتع کی قربانی بطور شکر ہے یا جبر؟

”عن جابر بن عبد اللہ أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجّ ثلاث حجج، حجین

قبل أن یہاجر و حجة بعد ما ہاجر معها عمرہ..... فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

من کل بدلة ببضعة فطبخت وشرب من مرفها“ (رواہ الترمذی)

اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے کہ حج قرآن اور حج تمتع میں جو قربانی کی جاتی ہے وہ بطور

(۱) راجع لمزيد من وجهات، صفحات الطلح: ۳/۳۳۰، وزاد المعاد: ۲/۱۰۷، ۱۳۵، ۱۰۷

(۲) الحج: مرفوع الصوت بالخطبة، والنج مرفوعان دم الہدی والأحاسی.

(۳) ملخصاً من دروس ترمذی: ۳/۶۱ - ۶۲، و صفحات الطلح: ۳/۳۲۳، و نظر اہلنا، الدر المنصور: ۳/۱۸۹

شکر ہے یا بطور جبر؟

حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ قرآن اور تہنیت کی قربانی دم شکر کے طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔
جبکہ امام شافعی اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔

اس بارے میں حدیث باب شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قربانی کے گوشت کا شور بہ پیا، حالانکہ دم جبر کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے، معلوم ہوا کہ یہ قربانی بطور شکر ہے نہ بطور جبر۔ (۱)

بچے کے حج کا حکم

"عن جابر بن عبد اللہ قال: رفعت امرأة صبيا لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ألهذا حج؟ قال: نعم، ولو لک اجر" (رواه الترمذی)
اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے۔

اب اگر بچہ میسر ہے تو وہ خود منسلک حج ادا کرے گا اور اگر غیر میسر ہے تو ولی نیت تلبیہ اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا، اور احرام کی ابتداء میں اس کے سلعے ہوئے کپڑے اتار کر ازاد چادر پہنائے گا۔
اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نقلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملے گا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستحکم ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائے گا اور بلوغ کے بعد مستحکم اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔ (۲)

پھر اگر بچے نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقف عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستحکم ادا کرنا ہوگا، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقف عرفہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائے گا۔ (۳)

(۱) درس ترمذی: ۵۷/۳، معراج الی معارف السن: ۲۵۷/۶

(۲) راجع للتفصیل، معارف السن: ۵۳۶/۶، و عمدة القاری: ۲۱۶/۱۰

(۳) درس ترمذی: ۱۸۲/۳، و کفای العرالمستود: ۱۶۳/۳، و إمام الباری: ۴۵۳/۵، و فتح الملہم: ۴۶/۶

القول المطاع فی صحة حج الصبی، و هل یوجب علیہ احکام الحج أم لا؟

نیابت فی الحج کا مسئلہ

"عن الفضل بن عباس ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان ابی ادرکته

لربضة الله فی الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع ان يستوي علی ظهر البعیر، قال: خُجّی عنه"

(رواه الترمذی)

اس حدیث کے تحت نیابت فی العبادۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصولی بحث پہلے

کتاب الصوم میں گزر چکی ہے کہ خفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مالی ہیں ان میں نیابت درست ہے، جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مالی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں عند الحجج نیابت درست ہے۔

لیکن حضرت ابن عمر، قاسم اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں "لا یحج عن احد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالک اور لیث فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا نہ کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج اس کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالک کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعی کے نزدیک عند الحجج نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ حج فرض تھا تو اس کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت ذین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج ادا کرنا ورنہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کل مال خرچ ہو جائے۔ (۱)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی عند الحجج نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورنہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت

تقویت فرض اور ترک وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ”وارثوان یجزیہ ذلک ان شاء اللہ تعالیٰ“۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ٹلے مال میں نافذ ہوگی، اگر ٹلے مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائے گا، اگر ٹلے مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ٹلے مال میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحسانیت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا جائے گا جہاں سے ٹلے مال حج کے لئے کافی ہو جائے گا۔ (۱)

شیخ فانی اور دائی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟

حدیث باب کے تحت یہ مسئلہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ شیخ فانی اور دائی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے یا نہیں؟

امام شافعی اور اکثر مشائخ کے نزدیک شیخ فانی اور دائی معذور پر حج فرض ہو جاتا ہے اگر وہ خود نہیں جاسکتا ہے تو دوسرے سے حج کرائے۔

امام ابو حنیفہ کا ایک قول بھی اسی طرح ہے، البتہ امام ابو حنیفہ کا رائج قول یہ ہے کہ ایسے معذور پر حج فرض ہی نہیں ہوتا لہذا دوسرے سے حج کرانے کی ضرورت ہی نہیں یہ آدمی ادائے حج کی ذمہ داری سے آزاد ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

امام ابو حنیفہ نے قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کیا ہے ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا.....“ اس آیت میں فرض حج کے لئے استطاعت کو شرط قرار دیا گیا ہے اور شیخ فانی میں چلنے پھرنے اور جانے کی استطاعت نہیں ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جس شیخ کا ذکر ہے اس پر حج پہلے سے فرض ہو چکا تھا بعد میں معذور ہو گیا تھا حدیث میں ماضی کا صیغہ اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے لہذا ایسی صورت میں اختلاف بھی فریضہ واجبہ کے ادا کرنے کے قائل ہیں۔

دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس صورت نے بطور لعل حج ادا کرنے کی اجازت مانگی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی یہ فرض حج کا معاملہ نہیں تھا۔ (۱)

جس نے اپنا حج نہ کیا ہو کیا وہ حج بدل کر سکتا ہے؟

”عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سمع رجلاً یقول: لیک عن شبرمة، قال من شبرمة؟ قال: اخ لی أو قریب لی، قال: حججت عن نفسك؟ قال: لا، قال: خُج عن نفسك ثم خُج عن شبرمة... الخ“ (رواہ ابو داؤد)

اس حدیث میں حج الضرورة عن الغير مذکور ہے یعنی جس شخص نے خود حج نہ کیا ہو وہ دوسرے کی طرف سے نیلہ حج کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام احمد، امام اوزاعی اور امام اسحاق کے نزدیک ایسا شخص جس نے حج نہ کیا ہو حج بدل نہیں کر سکتا، چنانچہ حدیث باب ان حضرات کی دلیل ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک وغیرہ کے نزدیک ایسا شخص بھی حج بدل کر سکتا ہے جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا نہ کیا ہو، لیکن یہ مکروہ اور خلافِ اولیٰ ہے، اس لئے افضل یہ ہے کہ حج بدل کے لئے ایسے شخص کو بھیجا جائے جس نے خود اپنا فریضہ حج ادا کیا ہو۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)..... بعض نے کہا کہ حدیث باب میں مذکور حکم بطور استحباب کے ہے بطور وجوب کے نہیں

ہے۔

(۲)..... بعض نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳)..... بعض نے کہا کہ یہ حدیث، حدیث شعیبہ (۲) کی وجہ سے منسوخ ہے۔

(۱) توضیحات شرح المنکوح: ۲۰۳/۴، معراج المبررات: ۲۰۳/۴

(۲) حدیث شعیبہ ۱۱۷ حدیث ہے جو ساتھ ہی ”باب فی الحج“ کے مناسبت ذکر کی گئی ہے۔

(۳)..... اور بعض حضرات نے اس حدیث کو تفصیلاً پر جموں کیا ہے، کہ یہ حدیث محدث باب کے واقعہ کے ساتھ خاص ہے۔ (۱)

عورت کا بغیر محرم کے سفر حج کرنے کا حکم

”عن ابی سعید الخدری قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یحل لامرأة أن تسافر یوم الاخران تسافر سفرأ یكون ثلاثة ايام فصاعداً الا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها“ (رواه الترمذی)

عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام احمد و غیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا۔

جبکہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا عورت پر حج کی فرضیت کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائے گا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رفقاء کے ساتھ ہو جن میں قسلی اعتماد عورتیں بھی ہوں۔ (۲)

مستدلات فقہاء

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں، مثلاً ”وللہ علی الناس حج البيت من استطاع إلیہ سبیلاً“۔

اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”آتیہا الناس قد فرض علیکم الحج فہجوا“۔

حنفیہ اور حنبلیہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے۔

(۱)..... حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب۔

(۱) راجع، نفعات الطبع: ۳/۳۱۴، وشرح الطبی: ۵/۲۲۹، ومرآۃ المطالع: ۵/۲۷۷، وفتح الملہم: ۶/۲۲۳

، اقوال العلماء فی أنه یحج عن غیرہ، وإن لم یکن حج عن نفسه؟

(۲) نظر لہلہ المسئلہ، فتح القدیر: ۲/۳۳۰، وبداية المجتہد: ۱/۲۳۵

(۲)..... سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”لَا تَحِجُّنَ امْرَأَةً إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ“۔

(۳)..... عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں تہذیب کا اندیشہ ہے ”ولنزداد بانضمام غیرہا الیہا“ (۱) یہی وجہ ہے کہ خلوت بالا حبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقید ہیں جیسے راستہ کے مامون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تنقیہ و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائے گا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز۔ (۲)

بیت اللہ کو دیکھ کر دعا کے لئے ہاتھ اٹھانے کا حکم

”عن مہاجر المکھی، قال: سئل جابر عن الرجل یری البیت یرفع یدہ، فقال: قد حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم نکن نفعلہ“ (رواہ الترمذی)

بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعدد آثار و روایات سے ثابت ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو فرمایا ہے کہ ”ولست اکرمہ رفع الیدین عن لویة البیت ولا استحبہ ولكنه عندي حسن“ یعنی رُکعت بیت اللہ کے وقت رفع یدین کو میں نہ مکروہ سمجھتا ہوں اور نہ اس کو مستحب قرار دیتا ہوں بلکہ وہ میرے نزدیک ایک اچھا عمل ہے۔ (۳)

خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔

امام طحاویؒ نے ترک رفع یدین کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

(۱) یعنی یہ تہذیب دوسری چیزوں کی شرکت سے اور بھی زیادہ ہو جائے گا۔

(۲) دوس لرمذی ۳/۱۱۱، وانظر أيضا الدر المنثور ۳/۱۶۰، ولفحات الطبع ۳/۲۰۷

(۳) معارف السنن ۲۷۶

لیکن صاحب غیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔

تاکلمین استحب مسید شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں "نرفع الابدی فی الصلوة ، وإذرای البیت ، وعلى الصفا والمروة"۔ البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح مکمل نہیں۔

نیز امام شافعیؒ نے حضرت ابن جریج سے مرسل روایت کیا ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذرای البیت رفع یدیه ... الخ"۔ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معطل بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

انہی وجوہات کی بنا پر امام شافعیؒ اور امام طحاویؒ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے۔ لیکن صاحب غیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث باب کے بارے میں فرمایا ہے: "المثبت مقدم علی النافی"۔ (۱)



باب الإحرام والتلبیۃ

تلبیہ کے کلمات میں کمی زیادتی کا حکم

"عن ابن عمرؓ قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یهلّ مبتدأً یقول: "لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنَّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ" ولا يزيد على هؤلاء الكلمات " (مطلق علیہ)

اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ ان کلمات مذکورہ میں کمی کرنا مکروہ ہے، البتہ ان کلمات پر زیادتی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

(۱) ملخص درس ترمذی: ۱۰۹/۳، وانظر أيضا، الدر المنصور: ۲۲۹/۳، والفتاوى الطلح: ۲۶۳/۳

چنانچہ امام طحاوی کے نزدیک ان کلمات پر زیادتی درست نہیں ہے، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، اور ابن عبد البر نے امام مالک سے بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ حدیث باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہ اور جمہور کے نزدیک زیادتی مکروہ نہیں ہے، بلکہ زیادتی مستحسن ہے، اس لئے کہ جمہور صحابہ اور تابعین سے ان کلمات پر زیادتی منقول ہے، اور خود حضرت ابن عمرؓ روایت میں زیادتی موجود ہے، چنانچہ اس میں ہے "لیک اللهم لیک، لیک وسعدیک والخیر لہ بدیک لیک والرغاء الیک والعمل"۔

اس لئے کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ روایت باب میں جو یہ مذکور ہے "لا یزید علی هؤلاء الکلمات"۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت پر محمول ہے۔ (۱)

حج میں تلبیہ کب تک جاری رہتا ہے؟

"عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال: اردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلبّي حتى رمى الجمرة العقبه" (رواه الترمذی)

حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں تلبیہ وقف احرام سے جمرہ عقبہ کی ری تک رہتا ہے۔

چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہ و تابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جمرہ عقبہ کی ری تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔

البتہ امام مالک، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حائمی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے، اور بعض سے منقول ہے کہ وقوف مرزہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے "انہ قال: كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتهليل"۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم مرزہ میں تکبیر و تہلیل سے زائد کچھ نہ کہتے تو معلوم ہوا کہ تلبیہ کو ختم فرماتے تھے۔

(۱) لمحات المنهج: ۲۲۰/۳، وانظر ايضاً، الدر المنثور: ۲۰۸/۳، وفتح الملهم: ۲۷۹/۵، هل يستحب الزيادة

في التلبية على ما ورد من النبي ﷺ.

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی لٹی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔
اس کے علاوہ امام طحاوی (۱) اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی شروعات کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ (۲)

جرمہ عقبہ کی کس کنکری پر تلبیہ ختم ہو جاتا ہے؟

بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں جرمہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشروع ہے، پھر ان میں خود اختلاف ہے کہ تلبیہ کو جرمہ عقبہ کی کس کنکری پر ختم کیا جائے؟
چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک جرمہ عقبہ پر پہلی کنکری مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا۔
جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک جرمہ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ (۳)

دلائل ائمہ

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے، اس لئے کہ اس میں "فلم یزل بلبی حتی رمی الجمرة العقبہ" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتى بدا الرمي" یا "حتى رمی بعضها"۔

حنفیہ، شافعیہ وغیرہ کی دلیل یہی ہے "عن ابی والی عن عبد اللہ بن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل بلبی حتی رمی جمرة العقبہ بأول حصاة"۔ ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔ (۴)

(۱) طرح معانی الآثار: ۱/۳۵۵، باب التلبیة منی بطعما الحاج

(۲) درم لمطی: ۱/۳۶۶، وکلماتی لطحات التلیح: ۳/۴۷۷، وایام الباری: ۵/۳۱۸

(۳) راجع: حیدر اللاری: ۹/۱۶۵

(۴) درم لمطی: ۳/۱۷۷

عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم کرے گا؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ عمرہ کرنے والا تلبیہ کب ختم (۱) کرے گا؟ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عمرہ کرنے والا جب حجر اسود کا استلام کرے تو اس وقت تلبیہ ختم کرے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب طواف شروع کرے تب تلبیہ ختم کرے۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حد و حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے ہرانہ یا معیم سے احرام باندھا ہے تو بیوت مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجد حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دے گا۔ (۲) امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے: "عن ابن عباسؓ - يرفع الحديث - إنه كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم الحجر". (۳)

صحیح احرام کے لئے تلبیہ ضروری ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، بان الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك" ولا يزيد على هؤلاء الكلمات" (مطل عليه) اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نیت کے بغیر احرام صحیح نہیں ہوتا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ صحیح احرام کے لئے تلبیہ ادا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

(۱) انظر لمصطلح المصالح، عمدة القاری: ۲۱/۱۰۰

(۲) اس مسئلے میں دیگر مذاہب یہ ہیں:

بعض حضرات کے نزدیک ستر جب حد و حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے۔
بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے۔
بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ بند کر دے۔
امام حنفیہ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

اور ان حرم کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ مسند ترمذی: ۷۸/۳

(۳) درس لرمطی: ۱۷۸/۳ و کلماتی للمصالح الطبع: ۴۸۰/۳

امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک صحیح احرام کے لئے فطانت کافی ہے، تلبیہ لازم اور ضروری نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تلبیہ فی الحج کا دعویٰ حکم ہے جو حکم نماز میں تکبیر تحریرہ کا ہے، جس طرح تحریرہ صلوٰۃ میں ہر وہ لفظ جو تعظیم پر دل ہو کافی ہو جاتا ہے، اللہ اکبر بخصوصہ فرض نہیں ہے، اسی طرح تلبیہ کے لئے بھی جو الفاظ حدیث میں ذکر کئے گئے ہیں ان کا مخصوصہ پایا جانا شرط نہیں ہے۔

شیخ ابن ہاتم نے فرمایا کہ تلبیہ عند ابتداء الاحرام ایک مرتبہ شرط ہے اور اس کے بعد پھر سنت ہے۔ (۱)

مکہ مکرمہ میں داخلے کے وقت احرام کا مسئلہ

”عن ابن عباس قال: وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة ذا الحليفة

..... ولمن أتى عليهم من غير أهلهم لمن كان يريد الحج والعمرة... الخ“ (مطل علیہ)

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے مکہ جا رہا ہو تو آیا اس کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کی نیت نہ ہو تو بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کا ارادہ نہ بھی ہو تب بھی آفاقی (مکہ کے باہر سے آنے

والے) کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ (۲)

مستدلاتِ ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں ”لمن كان يريد الحج والعمرة“

فرمایا ہے جس کا مفہوم مخالف ہے کہ اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے ارادے کے بغیر میقات سے گزرے تو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

(۱) صفحات الطلح: ۳/۴۱۹، وکلتالی الدر المنصور: ۳/۲۰۷

(۲) اطرلہ المسئلة، الطليل الصبح: ۳/۱۷۶، والمطی لابن الدامة: ۳/۱۱۶، وفتح الملمم: ۵/۳۷۱، اختلاف

الملاء فی ان المرء دلی مکة بغير احرام الحج والعمرة: يلزمه الاحرام أم لا؟

حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے: "إن النسبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یجوز أحد الوث (میقات) إلا المحرم".
یہ حدیث اس بارے میں مطلق ہے، اس میں حج اور عمرہ کے ارادے کی قید نہیں ہے پھر یہ کہ احرام سے مقصود کعبہ کی تعظیم اور احترام ہے، چاہے حج یا عمرہ کیا جائے یا نہ کیا جائے، اس لئے یہ حکم ہر اس شخص پر لاگو ہوگا جو مکہ کریمہ جانا چاہتا ہو۔ (۱)

احرام سے متصل پہلے خوشبو لگانے کا حکم

"عن عائشة قالت: طیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم" (روہ

الترمذی)

احرام سے متصل پہلے خوشبو لگانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)
جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔
امام مالک کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۳)
حدیث باب امام مالک اور امام محمد کے خلاف جمہور کی دلیل ہے۔ (۴)

حالت احرام میں دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم

"عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یلعن بالزیت وهو محرم غیر المفت" (رواہ الترمذی)

حدیث باب میں لفظ "مفت" مطیب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "فت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔

(۱) ملخص من لمحات التلخیص: ۳/۳۱۰، و نظر ابھا، الدر المنصور: ۳/۱۶۷-و-۳/۱۵۵، و لفظہ بختاری: ۲/

۱۷۳، و کشف الباری، کتاب المغازی، ص: ۵۱۳، و إتمام الباری: ۵/۱۸۸، ۲۴۵

(۲) نظر لتفصیل المصالح، عمدة القاری: ۱۰/۹۳

(۳) امام لہانی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے

راجع لدلائلہم، شرح معانی الآثار: ۱/۳۰۸، ۳۱۱، باب الطیب عند الاحرام

(۴) درس ترمذی: ۳/۱۷۳، و کلا فی الدر المنصور: ۳/۱۷۱، و لمحات التلخیص: ۳/۱۸۸، و إتمام الباری: ۵/۱۷۳

حلیہ احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی کے نزدیک سر اور داڑھی کے علاوہ سارے بدن پر اس کا استعمال حلیہ احرام میں درست ہے اور سر یا داڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حلیہ احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبین کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔

دلائل ائمہ

حدیث باب خفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر سر اور غیر داڑھی پر محمول کر سکتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ اطمأ الحج؟" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا "الشعث الغل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پرانندہ بال اور میلا کچھلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ یعنی کھانے کی چیزوں سے ہے اس اعتبار سے تو جنابت ہونی ہی نہیں چاہئے، لیکن اس سے جوئیں مرتی ہیں اور یہ "شعث" ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوہوں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل کچیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقہ السننی پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام سے پہلے تیل

لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان ملعن... إلخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں "کانی النظر الی وبیض المسک فی مفرق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو محرم"۔ ظاہر ہے کہ حلیہ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں لامحالہ اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ (۱)

عورت کے لئے دستانے پہننے کا حکم

"عن ابن عمرؓ کہ قال: قام رجل فقال: یا رسول اللہ! ماذا لأمرنا أن نلبس من الثياب؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... ولا تنصب المرأة الحرام ولا تلبس القفازین" (رواہ الترمذی)

حلیہ احرام میں عورت کے لئے دستانے پہننا جائز ہے یا نہیں؟ اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی دلیل ہے اور بظاہر مسلک احناف کے خلاف ہے، لہذا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تنصب" سے لے کر "ولا تلبس القفازین" تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا اور راجع ہے جس کو محمد ثنین نے حلیم کیا ہے۔

اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی، جو حوازا کا ایک شعبہ ہے۔ (۲)

محرم کے لئے سلا ہوا پا جامہ پہننے کا حکم

"عن ابن عباسؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: المحرم إذا

لم يجد الإزار فلبس السراويل" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ محرم کے لئے سلا ہوا پا جامہ پہننا جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلا ہوا پا جامہ پہن سکتا ہے

اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلاہوا پا جامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اس کے پاس اگر شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اسے اڑا سنا لے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔

دلائل فقہاء ۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث لبس بعد الشق (یعنی پھاڑنے کے بعد پہننے) پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو پھاڑنے میں اضاعت مال ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ مال ضائع کرنا نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے، چنانچہ خود امام شافعیؒ لبس خفین یعنی موزے پہننے کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہو تو اس کے لئے ”خفین“ کا جینہ پہننا جائز نہیں ہے بلکہ ان کو کٹخوں سے نیچے کاٹنا ضروری ہے تو جس طرح قطع خفین اضاعت مال نہیں ہے اسی طرح شق سراویل بھی اضاعت مال نہیں۔

خود حضرات حنفیہ ان مشہور احادیث (۱) سے استدلال کرتے ہیں جن میں محرم کو پہلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے۔ (۲)

محرم کے لئے موزے پہننے کا حکم

”عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم

إذا لم يجد الإزار وإذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين“ (رواه الترمذي)

اس پر تو اتفاق ہے کہ محرم کے پاس اگر جوتے نہ ہوں تو اس کے لئے خفین پہننا جائز ہے، البتہ جب وہ فرماتے ہیں کہ خفین پہننے کے لئے شرط یہ ہے کہ ان کو کٹخوں سے نیچے کاٹ کیا جائے۔

جبکہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔ (۳)

(۱) ربيع لهله الأحاديث، جامع الأصول: ۲۱/۳ - ج ۱ - ۲۵

(۲) فطر لهله المسئلة، دروس ترمذی: ۸۲/۳، والملحاح الطبع: ۵۱۰/۳، و التلخیص: ۱۷۲/۲، و إتمام الباری

۴۴۳/۵، و التلخیص فی معارف السنن: ۳۳۶/۶

(۳) فطر لهله المسئلة، معارف السنن: ۳۳۶/۶

دلائل فقہاء

امام احمد حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا تلبس القميص ولا سراويلات ولا البرانس ولا العمائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين وليقطعهما ما أسفل من الكعبين"۔

اس حدیث میں لبس ظہن کے ساتھ "وليقطعهما ما أسفل من الكعبين" کی قید صراحتاً لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ (۱)

محرم کے لئے تلہید کا حکم

"عن ابن عمر قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ليک اللهم لیك، لیك لا شریک لک لیك، إن الحمد والنعمه لک والملک لا شریک لک" ولا یزید علی هؤلاء الكلمات" (مضی علیہ)

یہ روایت امام شافعیؒ کی دلیل ہے، ان کے نزدیک محرم کے لئے تلہید جائز ہے، تلہید کے معنی ہیں گوند یا عطلی یا مہندی کے ذریعہ سر کے بالوں کو جمانا اور نکجا کرنا۔

خفیہ کے نزدیک محرم کے لئے تلہید ناجائز ہے کیونکہ تلہید سر ڈھانکنے کے حکم میں ہے اور حاجت احرام میں مردوں کے لئے سر ڈھانکنا ممنوع ہے، چنانچہ خفیہ کے ہاں نفس تلہید سے جس میں خوشبو نہ ہو ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر اس میں خوشبو بھی ملی ہوئی ہو تو اس سے دو دم واجب ہوتے ہیں، ایک دم تو تلہید کی وجہ سے اور دوسرا خوشبو استعمال کرنے کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی وجہ سے تلہید اختیار کی ہو۔

یا یہ کہا جائے گا کہ اس تلہید سے مراد تلہید نفوی ہے، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے

(۱) دروس ترمذی: ۳/۸۴ مع تصحیح و بیان، والظہر لہما، الدر المنصور علی سنن ابی داؤد، المعروف بطبریابی

بالوں کو درست کر رکھا تھا اور بخار کھا تھا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تلہید بیسر ہو جس سے قسطیہ راس حاصل نہیں ہوتا، یعنی گیلے ہاتھ پر معمولی سا اثر گوند وغیرہ کا ہو اور اس کے ذریعے بالوں کو منتشر ہونے سے روکا گیا ہو، یہ مطلب نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عظمیٰ یا گوند وغیرہ کا استعمال فرمایا تھا۔ (۱)

محرم کا اپنے اوپر سایہ کرنے کا حکم

”عن أم حصین قالت: حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجة الوداع... لرباثة أسامة وبلا لؤا أحدهما آخذ بخطام ناقه النبی صلی اللہ علیہ وسلم والآخر رافع لؤبه بستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة“ (رواه ابوداؤد)

تظليل محرم یعنی محرم کا اپنے اوپر سایہ کرنے کی تین قسمیں ہیں:

۱- تظليل بالشوب المتصل، مثلاً کوئی رد مال وغیرہ سر پر ڈالنا۔

۲- تظليل بالسقف ونحوہ، یعنی کسی چھت کے نیچے یا خیمہ کے اندر بیٹھ کر سایہ حاصل

کرنا۔

۳- تظليل بالشوب المنفصل، کالشمیة والرحل والهودج، یعنی چھتری اور

پالان یا ہودج وغیرہ سے سایہ حاصل کرنا۔

ان اقسام میں قسم اول بالاتفاق ممنوع ہے، قسم ثالث بالاتفاق جائز ہے، درمیانی قسم مختلف ذیہ

ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک جائز نہیں۔

حدیث باب حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال بیہقی کی ایک روایت

سے ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک محرم کو دیکھا جو اونٹ پر سوار تھا اور اس نے

اپنے اوپر سایہ کر رکھا تھا اس کو دیکھ کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: ”إِضْغِ لِمَنْ أَخْرَمْتَ لَهُ“ یعنی جس

ذات کے لئے تو نے احرام باندھا ہے (یعنی حق تعالیٰ شانہ) اسی کے لئے دھوپ میں ہو جائیسی سایہ مت

کر

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو حدیث موقوف ہے اور ہو سکتا ہے کہ انہوں نے بیان الفضل کے

(۱) لمحات الطلیح: ۳/۴۱۹، وفتح الملہم: ۵/۳۸۱ اختلاف العلماء فی جواز تلہید الشعر فی الاحرام۔

لحاظ سے فرمایا ہو۔ (۱)

حالتِ احرام میں کن جانوروں کا قتل کرنا جائز ہے؟

”عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خمس فواسق يفلن في

الحرم الفارة والعقرب والغراب والحدباء والكلب العقور“ (رواه الترمذي)

اس حدیث میں پانچ چیزوں کا ذکر ہے جن کا قتل کرنا محرم کے لئے جائز ہے، جبکہ بعض روایات میں سات کا ذکر آیا ہے۔

اور جانوروں کی تفصیل میں بھی روایات میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، چنانچہ بعض روایات میں ”حبة“ (سانپ) کا بھی ذکر ہے۔ بعض میں ”الغی“ (ایک خاص قسم کی سانپ) اور بعض میں ”ذلب“ (بھیریا) اور ”لعر“ (چیتا) کا بھی ذکر ہے۔ اور بعض میں ”السبع العادي“ کا ذکر ہے۔ اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلب قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ حکم معلول بالعلت ہے۔

پھر علت کی تعیین میں اختلاف ہے۔

علت کی تعیین میں اختلاف فقہاء

حضرات حنفیہ کے نزدیک علت ”ابتداء بلا ذی“ ہے، یعنی ہر وہ جانور جو ابتداء بلا ذی کرتا ہو یعنی بغیر چھڑے انسان پر حملہ آور ہوتا ہو جیسے سارے درندے، تو ان کا بھی یہی حکم ہے کہ محرم ان کو حلب احرام میں قتل کر سکتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک علت ”غیر ماکول اللحم“ ہوتا ہے تو جتنے بھی غیر ماکول اللحم جانور ہیں محرم ان کو قتل کر سکتا ہے۔ (۲)

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ”بقتل المحرم السبع العادي“ کے الفاظ مروی ہیں ”عادی“ کے معنی ”ظالم“ کے ہیں، اور اس سے جواز قتل کی علت مستطہ ہوتی ہے کہ وہ ”ظلم“

(۱) الدر المنثور ۲/۳۱۳ معزاً الی بدل المجہود

(۲) راجع . معارف السن: ۶/۳۴۰

اور "ابتداء بالاذنی" ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العتور" (کاٹ کھانے والے) کی قید مذکور ہے، اور "غراب" میں "ایقع" (وہ کو اجودرندہ ہوتا ہے) کی قید ملحوظ ہے۔ (۱) واللہ اعلم

محرم کے لئے پچھنے لگوانے کا حکم

"عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو محرم" (رواہ الترمذی)
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حالتِ احرام میں حجامت یعنی پچھنے لگوانے کا کیا حکم ہے؟
جمہور کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑے گا، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورتِ شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔
واضح رہے کہ مذکورہ بالا بحث مجموعہ یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاکم یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالکؒ کے نزدیک بھی ممانعت نہیں۔ (۲)

حالتِ احرام میں نکاح اور انکاح کا حکم

"عن عثمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا یخطب" (رواہ مسلم)

حالتِ احرام میں جماع اور دواغی جماع بالاتفاق حرام ہیں اور خطبہ نکاح بالاتفاق حلال ہے، نکاح اور انکاح (۳) میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے، اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں۔

(۱) راجع، درس ترمذی: ۸۴/۳، وایضاً الباری: ۳۲۶/۵، والتفصیل فی فتح الملہم: ۳۰۷/۵، الموال العلماء فی الحاق غیر الخمس من السباع بالخمیس المنصرمة فی الحديث فی جواز قتلہ فی الحرم بولی حالة الإحرام.

(۲) درس ترمذی: ۸۵/۳، من ہادی عمدة القاری: ۱۰۱/۱۰، وکلیفی القوامی: ۲۱۴/۳، وفتاویٰ بحرہ: ۱۷۰/۲.

(۳) نکاح کے سنی ہیں دوسرے کا نکاح کرا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک طہارۃ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی۔ (۱)

دلائل فقہاء

حضرات ائمہ ثلاثہ کا پہلا استدلال حضرت عثمان کی حدیث باب سے ہے: "عن عثمان قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ."

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ کراہت پر محمول ہے، پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور طہی میں مبتلا ہو جائے، زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیچ وقت النداء ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے، اسی طرح طہارۃ احرام میں نکاح اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے فتنہ میں واقع ہونے کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہو جائے گا۔ نیز ان کا استدلال ترمذی میں یزید بن الاصم کی روایت سے ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے

ہیں "قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال."

لیکن اس روایت میں یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہاں "تزوج" سے مراد بیاہ ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے "ان النبی صلی

الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم."

مدار اختلاف

اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہ کا نکاح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ طہال ہونے کی حالت میں ہوا تھا مثلاً حضرت یزید بن الاصم کی حدیث مذکور، ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہ سے بھی مروی ہیں جو صاحب معاملہ ہیں۔

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباس کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ جس میں طہارۃ احرام

نکاح کا ذکر ہے، اور اس روایت کی وجہ ترجیح یہ ہیں:

ابن عباس کی روایت کی وجہ ترجیح

حضرت ابن عباس کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس موضوع کی کوئی روایت سند اس کے ہم پلہ نہیں۔

(۲)..... حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت تواتر کے ساتھ منقول ہے، چنانچہ میں سے زائد فقہاء

تابعین اس کو ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

(۳)..... نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ (۱)

محرم کے لئے شکار کھانے کا حکم

"عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صید البر لکم حلال، و انتہم حرم

مالہ تصیدوہ او یصل لکم" (رواہ الترمذی)

محرم کے لئے خشکی کا شکار یعنی قرآنی (۲) حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں

مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم

کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز

کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لاجلہ

ہو یا نہ ہو یعنی محرم کی نیت سے شکار کیا گیا ہو یا اس کی نیت سے نہیں دونوں صورتوں میں اس کا کھانا ممنوع

ہے۔

حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صید لاجلہ اولاً .

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے اس کو کھلانے کی غرض سے

شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس نیت سے اس کا شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔ (۲)

سفیان ثوریؒ وغیرہ کا استدلال

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا استدلال "و حُرِّمَ عَلَیْکُمْ صِیْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا"

(۱) راجع للتفصیل الجامع، درس ترمذی: ۸۶/۳ - ۸۶ - ۹۶، والظراہط، الدر المنثور: ۲۱۵/۳، ونفحات

البلح: ۵۱۱/۳، وبلغام الناری: ۳۳/۵

(۲) یعنی: "یا ایہا الذین آمنوا لا تلتفتوا لصیْدِ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا" (سورۃ مائدہ، آیت ۹۵ پ ۷) اور "احل لکم صید البحر و طعامہ

مما لکم وللسمارۃ و حُرِّمَ عَلَیْکُمْ صِیْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا" (سورۃ مائدہ، آیت ۹۶ پ ۷)

(۳) راجع للتفصیل الملاحب، معارف السنن: ۳۶۰/۶

کے اطلاق سے ہے کہ اس میں "حبید لاجلہ اولاً" کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز ان کا استدلال ترمذی میں حضرت معب بن جاسکری روایت سے بھی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرہ بالابواء او بوقان ، فاعلئ له حماراً وحشیاً فرددہ علیہ فلما راہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالی وجہہ من الکراعیۃ فقال: ایلہ لیس بنارڈ علیک ولکن احرؤم"۔
لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انہوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر یہی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپ نے سزا للذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ سے ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صید البز لکم حلال وانتم حرؤم مالہ تصید وہ او یصد لکم"۔
لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "او یصد لکم" کے معنی یہ ہیں کہ "او یصد بہا عانتکم او اضرکم او دلائکم"۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں خفیہ کے نزدیک بھی اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

خفیہ کا استدلال

خفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے "انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حی اذا کان ببعض طریق مکة تخلف مع اصحاب له محرمین وهو غیر محرم، فلرای حماراً وحشیاً، فاستوی علی فرسہ، فسالہ اصحابہ ان یناولوہ سوطہ، فابوا، فسالہم رمحہ، فابوا علیہ، فاخذ فشد علی الحمار فقتلہ، فاکل منه بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بعضهم، فادرکوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسالوہ عن ذلک، فقال: انما ہی طعمۃ اطعمکم اللہ"۔ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرام سے پوچھا "اشرکم او اعتم او اصلتم؟"۔ جب صحابہ کرام نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں شکاری کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپ نے دوسرے صحابہ کرام سے سوال کیا تھا

اسی طرح سے حضرت ابولہادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے فکار کیا تھا؟
پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابولہادہؓ نے حمار وحشی صرف خود کھالے کے لئے فکار نہیں کیا تھا بلکہ
تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ (۱)

کیا ٹڈی صیدا البحر میں داخل ہے؟

”عن أبي هريرة قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حج أو عمرة فاستقبلنا رجلٌ من جرادة فجعلنا نضربه بأسيافنا وعصيانا فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كلوه فإنه من صيد البحر“ (رواه الترمذي)

سندری شکار محرم کے لئے منع قرآنی (۲) جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ صید البحر میں داخل ہے یا نہیں؟

امام ابو سعید اصطخری وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔
لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید الہتر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزاء واجب ہے۔

دلائل انہ

امام ابو سعید اصطخریؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔
 جمہور کا استدلال موطا امام مالکؒ میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "أُصْرَةُ خَيْرٍ مِنْ جَرَادَةٍ".
 نیز موطا امام مالکؒ ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں "أَطْعَمَ لَبْضَةً مِنْ طَعَامٍ" کے
 الفاظ آئے ہیں۔

حضرت عمرؓ کے ان دو آثار سے معلوم ہوا کہ ٹڈی کے قتل میں جزاء واجب ہے، نیز جزاء کی مقدار بھی معلوم ہوئی کہ قتل ٹڈی کی جزاء میں ایک قبضہ طعام یا ایک کھجور دینا کافی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ جمہور کے نزدیک ابوالہزم یزید بن سفیان راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

(١) مظهر للتفصيل درس ترمذى: ٩٦ / ٣، ونفحات الطبع: ٥١٤ / ٣، وفتح الملهم: ٣٩٣ / ٥، الخصال العلماء فى أن

المحرم يأكل من لحم الضيفان لا ، وللطصيل فيما إذا حيد لأجله أو لم يصد لأجله ؟

(۲) پیغمبر خدا ﷺ فرماتا ہے: "أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ" (سورہ بقرہ آیت ۹۶)۔

اور اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ اس سے مراد بغیر ذبح کئے ہوئے بھلی کی طرح نڈی کے کھانے کی اجازت دینا مقصود ہے، کہ جس طرح بھلی بغیر ذبح کے کھانا جائز ہے اسی طرح نڈی کا بھی حکم ہے۔ (۱)

محرم کا کفن اور اختلاف فقہاء

”عن ابن عباس قال: كُتِبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُغْفِرَ لِي رَجُلًا مَقْتُولًا مِنْ بَعِيرِهِ، لَوْ قُصَّ (۲) لَمَاتَ وَهُوَ مُحَرَّمٌ، لَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اغْلُوه بَعَاءً وَسَلُّوهُ كَفَنَهُ لِي نُؤْبَهُ، وَلَا تَخْمَرُوا رَأْسَهُ، لِأَنَّهُ يَبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِهَلْ أُوْبِلْتِي“ (رواه الترمذی)

اس حدیث کی بناء پر امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور طاہریہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حلیہ احرام میں مر جائے تو اس کا سر ڈھکتا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں، کیونکہ حدیث باب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حلیہ احرام میں مر جائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائے گا جو طہال کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکتا جائز ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہے ”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يَنْتَفِعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ“۔

نیز ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے ”قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خَمَرُوا وَجْهَهُ مَوْتَاكُمْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ“ اس روایت میں ”وجوه موتاكم“ کے الفاظ عام ہیں جو محرم وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ خفیہ مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی

(۱) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱۰۳/۳، ونفحات التلحیح: ۵۲۰/۳، والدر المختصود: ۲۲۳/۳

(۲) کردن کا نونٹ جانا۔

خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث باب میں فرمایا ہے "فلا یبعث یوم
القیامة یهلّ اویلبی" (۱)۔

☆☆☆

باب احکام العرفۃ والمزدلفۃ والمنیٰ

عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کا حکم

"ان ابن عمرؓ صلی بجمع، فجمع بین الصلوٰتین یا قامة، وقال: رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فعل مثل هذا في هذا المكان" (رواه الترمذي)
حج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلا تین شروع ہے۔

(۱) ایک تو عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم۔ (۲) اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین
المغرب والعشاء جمع تاخیر۔

پھر حنیفہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلا تین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب۔
جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہے واجب نہیں۔ (۲)

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں:
(۱) احرام حج۔

(۲) تقدیم الظہر علی العصر۔ یعنی نماز ظہر کو نماز عصر پر مقدم کرنا۔

(۳) الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔

(۴) مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ۔

(۵) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفرادی نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔

(۱) درس قرطبی: ۲۱۵/۳، وکلاء طبعات الطبع: ۶۱/۳، وضع الملهم: ۵/۲۲۳، باب ما یهلل بالمحرم المذمت۔

(۲) درس قرطبی: ۱۴۴/۳

(۶) امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا۔ لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلواتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

اختلاف فقہاء

امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کے لئے ان چھ شرائط کا موجود ہونا ضروری ہے۔

جبکہ صاحبین اورائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کے چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط ضروری نہیں۔ (۱)

صاحبین اورائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلقاً مروی ہے "وکان ابن عمر اذا فاتته الصلوة مع الإمام جمع بينهما"۔ کہ جب حضرت ابن عمرؓ کی جماعت چھوٹ جاتی تو وہ خود اپنے خیمے میں جمع بین الصلواتین کرتے تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت اور امام کی موجودگی جمع بین الصلواتین کے لئے ضروری نہیں۔

امام ابو حنیفہ فرماتے کہ چونکہ یہ جمع تقدیم ہے یعنی عصر کی نماز مقدم کر کے پڑھی جاتی ہے، لہذا یہ پوری طرح خلاف قیاس ہے، جب خلاف قیاس ہے تو اپنے مورد پر منحصر ہے کی اور مورد اس کا جماعت اور امام کا وجود ہے، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام کا ہونا ضروری ہوگا۔ (۲)

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط

مزدلفہ میں حنیفہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں:

(۱) احرام حج۔

(۲) تقدیم الوقوف بعرفات، یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے عرفات پر وقوف کرنا۔

(۳) زمانہ مخصوص یعنی لیلة النحر۔

(۴) وقت مخصوص یعنی عشاء۔

(۵) مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

(۱) انظر لهذه المسئلة، المعنى لاس للامة: ۴۰۷/۳، ومعارف السنن: ۴۵۱/۶

(۲) درس قرطبی بتفہیم مسر: ۱۴۴/۳، وکذا فی انعام الباری: ۲۹۷/۵

مزدلفہ میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یا نائب اور جماعت کی شرط نہیں۔ (۱)

عرفات میں جمع بین الصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلا تین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ

ہوگی۔ (۲)

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلا تین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلا تین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ

ہوگی۔ (۳)

مزدلفہ میں جمع بین الصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد

مزدلفہ میں جمع بین الصلا تین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد کے بارے میں چار

اقوال مشہور ہیں۔

(۱)..... ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے۔ (۲)

(۲)..... ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ (۵)

(۳)..... دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ یہ امام مالکؒ کا مسلک ہے۔

(۴)..... دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ یہ امام احمدؒ کا مسلک مشہور ہے۔ (۶)

مستدلاتِ ائمہ

عرفات میں جمع بین الصلا تین باذان و اقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت

(۱) درس ترمذی: ۱۳۶/۳، و انظر أيضا: إتمام الباری: ۳۰۵/۵، والمصنف لابن القلاء: ۳۱۹/۳

(۲) سفیان ثوری، امام شافعی، اور ابو ثور وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اس کے مطابق ہے۔

(۳) درس ترمذی: ۱۳۶/۳، و کلماتی لطائف الطبع: ۳۲۶/۳

(۴) امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے، مالکؒ میں سے ابن ابی شیبہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۵) امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام ترمذی کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاوی نے بھی اس کا حوالہ دیا ہے، اور شیخ ابن ہمام

نے بھی اس کو بیان فرمادیا ہے۔

(۶) امام شافعی کی بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے۔ اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں:

(۱)..... صرف ایک اقامت دو بھی پہلی بار کے لئے۔ (۲)..... دہرے باروں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت۔ (۱)

انظر أيضا: المطالع، معارف السنن: ۲۵۲/۶، و جزء المسالك: ۱۶۸/۳

جابر کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے "ثم اذن ثم اقام لصلى الظهر ثم اقام لصلى العصر".

مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین باذان و اقامۃ کے بارے میں حنفیہ کا استدلال ابوداؤد کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین باذان و اقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: "صليْتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا".

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، مروجہ کل طریق بہت تحقیق لایہ۔
امام مالکؒ حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ جمع بین الصلواتین کے لئے دو اذان اور دو اقامت کرتے تھے۔

لیکن حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، البتہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔ (۱)

وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین میں اختلاف

"عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسالوه، هل أمر منادياً فنادى: الحج عرفة، فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج" (رواه الترمذي)

وقوف عرفہ کے وقت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت نوزی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، درست ہے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے

(۱) ملاحظہ فرمائیے ترمذی: ۱۴۷/۳، وکلیلی الدر المنصور: ۲۵۷/۳، وطریم بحوری: ۱۴۲/۲، وفضحت الطبع: ۲۴۶/۳

(۲) ملاحظہ فرمائیے ترمذی: ۱۵۰/۳، والدر المنصور: ۲۶۲/۳

عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب شمس کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلة النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلة النحر کے حصہ میں وقوف عرفہ ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ قضاء ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفہ نہ کیا اور لیلة النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوف عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق تک ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوف عرفہ کر لیا تو درست ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، اور اسی حدیث سے امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، لیکن عروہ بن مضرس طائیؒ کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں ”مَنْ أَدْرَكَ مَعَاهِذَهُ الصَّلَاةَ وَاتَى عَرَفَاتَ قَبْلَ ذَلِكَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَلَيْتَمَ حَجَّهُ وَقَضَى نَفْسَهُ“۔ (ابوداؤد ۱۰/۲۶۹، باب مَنْ لَمْ يَدْرِكْ عَرَفَةَ)

وقوف مزدلفہ کا حکم

”عن ابن عباسؓ، قال: أنا ممن قدم النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المزدلفة لي

نصفه أهله“ (متفق علیہ)

یہاں دو چیزیں بیان کی جاتی ہیں، ۱- وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا) ۲- سہیبت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا)۔

وقوف مزدلفہ کا حکم

”وقوف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں رکین حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، اور امام

ابوضیفہؓ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا طرز "وقوف مزدلفہ" چھوڑنے پر دم واجب ہوگا۔

جبکہ امام عاتقہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی

فوت ہو جائے گا۔ (۱)

مہیت مزدلفہ کا حکم

"مہیت مزدلفہ" کے حکم میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

احناف کے ہاں "مہیت مزدلفہ" سنت مؤکدہ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں۔

اور امام شافعی، قتادہ، امام زہری اور امام عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم

ہے۔

جبکہ امام عاتقہ، امام شعبی اور ابراہیم نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے

حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (۲)

امام مالکؒ کے نزدیک مہیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق

ہے، امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ یعنی مزدلفہ میں اترنا واجب ہے، اور مہیت بالمزدلفہ

اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہل ظاہر کا مذہب یہ (۳) ہے کہ جس نے مزدلفہ میں صبح کی نماز میں امام کے ساتھ شرکت نہیں کی

تو اس کا حج باطل ہے سوائے عورتوں، بچوں اور ضعفاء کے۔ (۴)

مزدلفہ سے روانگی کا وقت مستحب

"سمعت عمرو بن ميمون يحدث إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع

الشمس، وكانوا يقولون أشركي لبير، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفهم، فافاض

(۱) درس ترمذی: ۱۵۱/۳، وکذا فی الدر المنصور: ۲۷۴/۳

(۲) راجع لتفصيل المسئلة، عمدة القاری: ۱۶/۱۰، والمختار لابن قدامة: ۲۱۵/۳، وفتح الملهم: ۱۵۷/۶، لقول

السلف فی الوقوف بالمزدلفہ.

(۳) من لم یندرک مع الإمام صلاة الصبح بالمزدلفہ بطل حجہ بخلاف النساء والعیال والضعفاء.

(۴) درس ترمذی: ۱۵۲/۳، وفتحات التلخیص: ۲۷۵/۳، وکذا فی التلخیص: ۱۳۳/۲

عمر قبل طلوع الشمس" (رواہ الترمذی)

یعنی اہل جاہلیت طلوع شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوع آفتاب کی ملامت یہ تھی کہ شہر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے "اشرف لبیر" یعنی اسے چمکے! شہر! اٹھ! اور من ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "اشرف لبیر، کبما للغبیر" اے چمکے! شہر! اٹھ! تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہو جائیں۔

مزدلفہ سے روانگی کے وقت مستحب میں حضرات فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے۔
جمہور یعنی امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے۔

البتہ امام مالک کے نزدیک اسفار سے پہلے روانگی مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی طویل حدیث کے اس جملہ سے "فلم یزل واقفا حتی اسفر جذا" جو امام مالک کے خلاف حجت ہے۔ (۱)

منیٰ میں رات گزارنے کا حکم

"عن ابن عمر قال: استاذن العباس بن عبد المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبث بمحطة ليالي منى، من اجل سقايتہ، فاذن له" (متفق علیہ)

جو راتیں منیٰ میں گزاری جاتی ہیں یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخوں کی راتیں، ان راتوں کو منیٰ کے اندر گزارنے کے متعلق اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک مہیت منیٰ (منیٰ میں رات گزارنا) واجب ہے۔

جبکہ حنفیہ کے ہاں مہیت منیٰ مسنون ہے، امام شافعی اور امام احمد کا بھی ایک قول اسی کے مطابق

ہے۔ (۲)

حدیث باب

حدیث باب کو فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے لئے مستدل قرار دیا ہے۔

(۱) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۱۵۳/۳، وإمام الباری: ۳۱۶/۵، ومعارف السنن: ۴۷۱/۶

(۲) راجع، المطالع المصباح: ۲۳۶/۳

جمہور کے ہاں وجہ استدلال اس طرح ہے کہ اگر مہیبت منی واجب نہ ہوتی تو حضرت عباسؓ مکہ میں رات گزارنے کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب نہ کرتے، جب انہوں نے اجازت طلب کی تو معلوم ہوا کہ مہیبت منی واجب ہے ورنہ ترک سنت کے لئے طلب اذن کی ضرورت نہیں ہے۔ اور خفیہ کی وجہ استدلال اس حدیث سے یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عباسؓ مکہ میں رات گزارنے کی اجازت دینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مہیبت منی واجب نہیں ہے، کیونکہ اگر مہیبت منی واجب ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز اجازت نہ دیتے، جب اجازت دے دی تو معلوم ہوا کہ مہیبت منی مسنون ہے، واجب نہیں ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے جمہور کے استدلال کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلب اذن وجوب کی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک مخالفت سنت ایک خطرناک امر تھا، خصوصاً اس جیسے مقام میں جہاں پر ترک سنت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے محروم ہونا پڑے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ترک سنت میں اسامہ اور برائی ہے تو یہاں پر طلب اذن اس اسامہ کے اسقاط کے لئے تھی، لہذا اس سے مہیبت منی کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ (۱) واللہ اعلم

ترکِ مہیبتِ منی کا حکم

پھر اگر حاجی مہیبتِ منی کو ترک کر دے تو خفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مہیبت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک رات کے مہیبت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دراتوں کے مہیبت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مہیبت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی دم واجب ہے۔ (۲)

منی میں قصرِ صلوٰۃ کا حکم

”عن حارثۃ بن وہب قال: صلیٰ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آمن ما

کان الناس وأکثرہ رکعتین“ (رواہ الترمذی)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے۔
جمہور (۱) کا مسلک یہ ہے کہ یہ قصر سڑکی بناء پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا۔

جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسب حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین اصلو تین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔ (۲)

امام مالک وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیم لوگوں کو اتمام صلوٰۃ کی ہدایت نہیں فرمائی، جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکر فی عدم ہی کو مستلزم نہیں۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ
سُر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے
وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصر صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں۔ (۳)



باب الرمي

یومِ انحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت

"عن جابر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحى" (رواه

(۱) یعنی امام علی علیہ السلام، امام حسن، امام حسین و امام زین العابدین علیہم السلام۔

(٢) النظر للتفصيل المذكور . معارف السن : ٢٣١/٦

(٣) ملخصات دروس لوملى : ١٣٠ / ٣، والظرافها، إمام الباري : ٢٩١ / ٥، والشر المصنوع : ٢٤٤ / ٣

(الترمذی)

- یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں:
- (۱) وقتِ مسنون: طلوع شمس کے بعد زوال شمس سے پہلے۔
- (۲) وقتِ مباح: زوال شمس سے غروب شمس تک۔
- (۳) وقتِ مکروہ: یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہوگئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر ذمہ نہیں۔

سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر ذمہ ہے۔ اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہوگیا تو اس صورت میں بھی اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور ذمہ بھی دے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کرنے کا بلکہ ذمہ ہی دیگا۔

یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت

یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ اور نہ ہرانا ضروری ہے، البتہ تیرہویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاء اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے

ایام تشریق میں ری نہیں کی اور تیرہویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو ری فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔ (۱)

یوم النحر کے مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم

”عن علی بن ابی طالب..... ثم اناه رجل فقال: يا رسول الله إني أفضت قبل أن أحلق لال: أحلق ولا حرج أو أقصر ولا حرج، قال: وجاء آخر فقال: يا رسول الله إني ذهبت قبل أن أرمي، قال: أرم ولا حرج“ (رواه الترمذی)

یوم النحر ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں:

(۱) رمی (۲) قربانی (۳) قارن اور متتبع کے لئے (۴) طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین کاموں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عام ایسا یا یا جاہلاً (۲) ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طواف زیارت کو بقیہ مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے طلق کوری پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر طلق کو نحر (قربانی) پر مقدم کیا یا نحر کوری پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کوری پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عامہ اور عالما توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگر چہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔ (۳)

(۱) درس ترمذی: ۱۵۲/۳، والفصل فی عمدة القاری: ۸۵/۱۰

(۲) یعنی جان بوجہ کر یا بھول کر یا عدم علم کی وجہ سے چھوڑنے کی صورت میں دم واجب ہے۔

(۳) انظر لفصل الحائض، المعنى لابن قدامة: ۴۴۸/۳، وفتح الملهم: ۱۷۲/۶، باب جواز تقديم الطواف على

الرمي... إلخ، في جوب الترتيب بين وطائف يوم النحر.

مستدلات ائمہ

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں، ان کا استدلال حدیث باب میں "احلق ولا حرج" اور "ارم ولا حرج" سے ہے۔
 نیز طحاوی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں "ما سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ عن قدمینا قبل شیء الا قال: "لا حرج لا حرج"۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے فرماتے ہیں: "من قدم سیناً من حجه او اخره فلیهرق لذلك دماً" اس میں وجوب جزاء کی صراحت ہے کہ تقدیم و تاخیر کی صورت میں جزاء اور دم واجب ہو جاتی ہے۔
 واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے۔ (۱)

چرواہوں کے لئے رمی جمار کو وقتِ مسنون سے مؤخر کرنے کا حکم

"عن ابی البلاح بن عدی عن ایہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ارخص للرعاة ان یرموا یوماً یدعوا یوماً" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں:

- (۱).....ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لے کر تیرہ ذی الحجہ تک۔
- (۲).....دس تاریخ کو صرف جرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو جمرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو جمرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔
- (۳).....دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم النحر، بارہ کو یوم النحر الاول اور تیرہ کو یوم النحر الثانی کہا جاتا ہے۔

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۱۳۸/۳، و نظر ایہا، کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۴۶۸، و صفحات

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک رُعاۃ (چرواہوں) کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دودن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور فدیہ بھی واجب نہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔ (۱)

حدیث باب

حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب نہ ہوگی۔

پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رمی اہل (اونٹ چروانے) پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رمی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رمی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بناء پر تھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔ (۲)

امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جرۃ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القر میں رات کے آخری حصہ میں آنے، طلوع صبح سے پہلے یوم القر کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم الحضر لاول کی رمی کر لے، امام ابوحنیفہؒ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم الحضر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ (۳)

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی: ۲۱۸/۳

(۲) والخصیص فی معارف السنن: ۶۴۳/۶، وإعلاء السنن: ۱۹۱/۱۰

(۳) المسک المذکی، تقریر ترمذی حضرت تھانوی: ۲۵۳/۱

ری مایا افضل ہے یا راکبا؟

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ری خواہ مایا (پیدل) ہو یا راکبا (سوار) ہر دونوں طرح جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ری مطلقاً مایا افضل ہے۔

امام مالک کے نزدیک یوم النحر کے بعد تینوں ایام کی ری مایا افضل ہے اور یوم النحر میں جمرہ عقبہ تک اگر راکبا پہنچا ہے تو راکبا افضل ہے اور اگر مایا پہنچا ہے تو مایا افضل ہے۔

شوافع کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ جمرہ عقبہ تک اگر یوم النحر میں راکبا پہنچا ہے تو راکبا افضل ہے اگر مایا پہنچا ہے تو مایا افضل ہے اس کے بعد دونوں کی ری مایا افضل ہے اور آخری دن کی ری راکبا افضل ہے۔

احناف میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہدایہ میں اس طرح لکھا ہے کہ جس ری کے بعد دوسری ری ہے تو پہلی ری مایا کرنا افضل ہے کیونکہ اس میں وقوف ہوتا ہے اور دعا ہوتی ہے اور یہ مایا زیادہ بہتر ہے جس میں تواضع ہے۔ اور جس ری کے بعد ری نہیں جیسے جمرہ عقبہ تو اس میں راکبا ری افضل ہے، ائمہ احناف نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب الہدی

تقلید اور اشعار کا حکم

”عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قلّدنعلین وأشعر الہدی فی الشق

الایمن ہدی الحلیفۃ وأماط عنه الدم“ (رواہ الترمذی)

تقلید کہتے ہیں قربانی کے جالور کے گلے میں جوتیوں وغیرہ کا قلابہ (ہار) ڈالنا، اور یہ تقلید بالاتفاق

(۱) توضیحات شرح مشکوٰۃ: ۲۹۵/۳، مسو بہائی المرفعات: ۵۱۰/۵، وکدائی لطحات التلیح: ۴۸۲/۳، وضع

المطہم: ۷۸/۶، القوال العلماء: جل بسحب الرمی راکباً ام مایاً؟

سنت ہے، اور قتلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدیٰ حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیٰ حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگادیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بناء پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔ (۱)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کی سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کمال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگا دیتے تھے، جس سے جانوروں کو ناقابل برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا، اس لئے انہوں نے سد الملباب اشعار سے روکا، کیوں کہ لوگ اس میں کسی حد کا خیال نہیں کرتے، ورنہ ان کا مقصود نفس اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں۔ (۲)

تقلیدِ غنم کا حکم

”عن عائشۃ قالت: كنت أقتل فلاناً هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها

غنماً“ (رواه الترمذی)

تقلیدِ غنم یعنی بکریوں کو قتلادہ (ہار) ڈالنے کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) والتمصل فی عمدۃ القاری: ۳۶/۱۰۰

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۱۵۶/۳، وانظر أيضاً، نظریہ بخاری: ۱۳۶/۲، والنظر المنصور: ۱۷۵/۳، وانعام الباری

۳۲۶/۵، وفتح الملهم: ۱۱۱/۶، باب إحصاء الهدی وتقلیدہ غنماً لإحرام.

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں بھی تھلید شروع ہے۔
لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تھلید اونٹ اور گائے کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں شروع

نہیں۔ (۱)

دلائل ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے تھلید قائلہ کا ذکر ہے۔
حنفیہ اور مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا
تفرد ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ
لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلاذ بکریوں کے لئے
تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تھلید سے مراد تھلید نطین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ
نطین کے بغیر محض اون کے قلاذ بڈالنا ہی پیش نظر تھا اور حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں۔ (۲)

اگر راستے میں ہدی ہلاک ہو جائے تو کیا کرنا چاہئے؟

”عن ناجیۃ الخزاعی صاحب ہدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: قلت:

یا رسول اللہ! کیف اصنع بما عطب من البدن؟ قال: انحرھا ثم اغمس نعلھا فی دھاء ثم
خل بین الناس وبینھا لیا کلواھا“ (رواہ الترمذی)

”ہدی“ ہاء کے فتح اور دال کے سکون کے ساتھ ہے، اور یہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کو رضائے
الہی کی خاطر حرم میں ذبح کیا جائے، خواہ بکری ہو یا گائے ہو یا اونٹ ہو، پھر ہدی کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔ واجب، (۲)۔ سنت۔

ہدی واجب یہ ہیں: ہدی قرآن، ہدی تسبیح، ہدی جتایات، ہدی نذر اور ہدی احصار۔ ان کے علاوہ باقی

ہدایا مسنون ہیں۔

اگر ہدی ہلاک ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نفل کو خون میں بگو

(۱) انظر تفصیل الملعب، المعنی لابن الدامہ: ۳۹/۳، وشرح النووي علی صحیح مسلم: ۲۲۵/۱

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۱۶۱/۳، وکلفی الترمذی: ۱۷۷/۳، ووضاحت الطیغ: ۳۸۷/۳، وفتح الباری: ۳۳۰/۵

کر کوہان پر نعل دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں اختلاف ہے، کہ اس سے کھانا جائز (۱) ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا اور اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اس کو صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اس سے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے۔ حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا نہ اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت اور ثواب ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی اور فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، چنانچہ حدیث باب میں ”خَلَّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا لِيَاكُلُوها“ کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔ (۲)

رکوب بدنہ کا حکم

”عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رای رجلاً یسوق بدنۃ لفقار

(۱) الطہر لطفیل المسئلة، معارف السن: ۵۰۱/۶، وإعلاء السن: ۲۷۶/۱۰

(۲) درمی برملی: ۱۶۵/۳، وکذا فی الدر المنصور: ۱۸۰/۳

لہ: ارکبھا، فقال: یا رسول اللہ! إنها بدنة، فقال له في الثالثة أو الرابعة: ارکبھا ویحک
أو ویلک" (رواہ الترمذی)

رکوب بدنہ کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک رکوب بدنہ عند الحاجة درست ہے۔
جبکہ حنفیہ کے نزدیک درست نہیں بلکہ یہ کہ اضطراب ہو، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ، حسن بصریؒ اور عطاء
وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ وغیرہ حدیث باب کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ارکبھا
بالمعروف إذا الجنة إليها حتى تجد ظهراً" (۲)

☆☆☆

(۱) رکوب بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں:

۱۔..... مطلقاً جواز۔

۲۔..... رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجة درست ہے، یہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک ہے۔ کما ذکر

۳۔..... شدت حاجت یعنی اضطراب کے وقت رکوب درست ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ کما ذکر

۴۔..... بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع التکرر۔

۵۔..... بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تک جائے توسر ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کرنے کے بعد سردی سے اترنا

ضروری ہے۔

۶۔..... رکوب کی مطلقاً ممانعت۔ ۷۔..... رکوب واجب ہے۔

پھر قائلین جواز رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لاد سکتا ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ کے نزدیک سامان لادنا جائز نہیں۔ اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔

اس طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر دسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک یہاں بھی مجاہز ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت نہیں۔

پھر قاضی میمن نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کرائے پر نہیں دیا جاسکتا۔

(۲) دوس لبرملی: ۱۶۶/۳ مع الحاشیہ (۱) الصفحة: ۱۶۷، والظراہضا، تقریر بخاری: ۱۳۳/۲، والقر المصنوع

۱۷۹/۳، والعام البخاری: ۳۲۱/۵، والصحاح العلیح: ۴۹۰/۳

باب الحلق

حلق وقصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء

"عن ابن عمر قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من

اصحابه وقصر بعضهم" (رواه الترمذی)

اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعی سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکان حج و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعی کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محظورات اور منوعات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ (۱)

پھر حلق وقصر کی مقدار واجب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ حلق وقصر پورے سر کا واجب ہے۔

امام مالک کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر راس کا واجب ہے، امام احمد کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نصف راس کا واجب ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ربع راس کا واجب ہے۔

امام شافعی کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعی کے بعض اصحاب کے

ز نزدیک سج راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔ (۲)

بنیاد اختلاف

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع (۳) جب کسی ایسے فعل

کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنے مقدار سے وہ امثال امر (۴) کی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا،

(۱) شرح النووي علی صحیح مسلم ۴۲۰/۱

(۲) والمفصل فی عمدة القاری ۱۰۰/۶۳ وفتح الباری ۳/۴۵۰ وشرح مسلم للنووی ۴۲۰/۱

(۳) "شارح" یعنی صاحب شریعت ہیں جس سے مراد اللہ جل شانہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

(۴) یعنی امر کی بجائے امری۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قدر معتد بہ یعنی رطل کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔

پھر شوافع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ طلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعاب رأس (۱) بالخل

ہے۔

قصر میں کتنی مقدار کا ثنا ضروری ہے؟

پھر قصر کی صورت میں حنیفہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا ثنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر بال کا ثنا افضل اور مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

حلق و قصر کے زمان و مکان کے بارے میں اختلاف

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر ہیں اور مکان حرم ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک طلق زمان معین اور مکان معین کے ساتھ خاص ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانے کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ۔

امام محمدؒ کے نزدیک مکان کے ساتھ تو خاص ہے زمانے کے ساتھ نہیں۔

اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔ (۲)

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارج حرم طلق کرایا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک خارج حرم کی صورت میں تو دم واجب ہوگا طلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد طلق کرانے کی صورت میں تو دم ہوگا، خارج حرم طلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔ (۳)

(۱) بنی محل بر کالطی یا قصر۔

(۲) هذا التفصيل كله ما حوِّله من دروس لرملى: ۳/ ۱۷۱، وانظر ايضا مسئله الحلق والقصر، الدر المنصور: ۳/ ۸۴،

(۳) انظر تفصيل المذهب والدلائل، بدائع الصالح في تريب الشرائع: ۱۴۱/۲

جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم

اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے کہ اپنے سر پر استرا پھر دالے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

عورت کے لئے محض قصر ہے

عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا، چنانچہ ترمذی میں حضرت ثعلبی سے مروی ہے ”قال: نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تحلق المرأة رأسها“۔

اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مسئلہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوالے۔ (۱)

☆☆☆

باب العمرة

عمرہ کی شرعی حیثیت

”عن جابر بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سُئل عن العمرة أواجبة هي؟ قال: لا، وإن يعتمر وأهو الفضل“ (رواه الترمذی)

عمرہ کی شرعی حیثیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، سفیان ثوری اور امام اوزاعی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے۔

زرقاتی نے امام مالک کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے۔

(۱) والطهصيل فی مدالغ الصالح فی ترویج الشرائع: ۱۴۱/۲

(۲) راجع، فوس ترمذی: ۱۸۵/۳، وانظر أيضا، الدر المنصور: ۲۸۶/۳، وإتمام الباری: ۳۸۵/۵، وفتح الملمم: ۶

۱۱۹/، لمرال العلماء فی العمرة: هل هي واجبة كالصالح أم سنة مؤكدة؟

جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرض کفایہ ہے، چنانچہ محمد بن الفضل جو مشائخ بخارا میں سے ہیں ان کا بھی مسلک ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃً اقطر۔

اضحیٰ اور وتر۔ (۱)

لیکن رائج یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے۔ (۲)

تکرارِ عمرہ کی شرعی حیثیت

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سبب مؤکدہ ہے، اور تکثیر عمرہ یعنی زیادہ عمرے کرنا مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے۔ یومِ عرفہ، یومِ النحر، اور ایامِ تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یومِ النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے۔

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرؒ نے ان کی ایک یہ روایت نقل کی ہے کہ "إن شاء

اعتمر فی کل شہر"۔ اگر جی چاہے تو ہر مہینہ میں عمرہ کرے۔ (۳)

اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات

"عن عبدالرحمن بن ابی بکرؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أمر عبدالرحمن بن

ابی بکرؓ أن یعمر عالتة من التعمیم" (رواہ الترمذی)

"تعمیم" مکہ سے مدینہ کی جانب چار میل کے فاصلہ پر ایک مشہور جگہ ہے، اب وہ آبادی کے پھل

(۱) بدائع الصالح: ۲۲۶/۲، فصل واما العمرہ.

(۲) نظر لطیف المسئلة، لوجز المالک: ۳۹۰/۳

(۳) راجع، المعنی لابن القلاء: ۲۲۶/۳، ورد المحتار: ۱۵۱/۲، وحمد القاری: ۱۰۸/۱

والطواف "یعنی محرم کو بوقوف عرفہ اور طواف سے روکنا، لہذا اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہو تو وہ محرم نہیں سمجھا جائے گا۔

احصار سے تین مسئلے متعلق ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء

پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ احصار صرف عدو (دشمن) کے ذریعہ سے تحقق ہوتا ہے یا مرض وغیرہ سے بھی تحقق ہو سکتا ہے؟

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک احصار ہر اس حابس اور رکاوٹ سے تحقق ہو جاتا ہے جو بیت اللہ جانے سے مانع ہو، لہذا مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار تحقق ہو جاتا ہے۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق (۲) کے نزدیک احصار صرف عدو سے تحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں۔ (۳)

دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کا استدلال "واستموا للحج والعمرة لله فان احصرتم فها استبر من الهدى" سے ہے کہ یہ آیت ۱۰۰ میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصار بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت ججاج بن عمرو کی حدیث باب سے ہے، چنانچہ حدیث باب صراحہ اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (۳) (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

مذہب حنفیہ کی وجوہ ترجیح

حنفیہ کا مذہب لفظ "رولۃ" اور "رولۃ" ہر اعتبار سے رائج ہے۔

لفظ اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقۃً جس بالمرض کے لئے استعمال

(۱) حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ذہب بن ثابت، حضرت ابن عباس، عطاء بن ابی رباح، ابوہریرہؓ اور سفیان ثوری کا بھی یکساں ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر، ابراہیم بن سعد کا بھی یکساں ہے۔

(۳) انظر لمصنف المطالع، عمدة القاری: ۱۰/۱۲۰

(۴) "کسر" کے سن ہیں مطہر کالوت باالماء "عرج" کے سن ہیں لکڑا اور جانا۔

ہوتا ہے اور جس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلبہ وزجاج وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

روایۃ حدیث باب کی وجہ سے رائج ہے۔

اور روایۃ اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں حج سے مانع ہیں، تو مناسب یہ ہے کہ دونوں کا ایک ہی حکم ہو۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ آیت "لَمَّا أَحْصَرْتُمْ لِمَا اسْتَبْرَمَ مِنَ الْهَدْيِ" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "الْعَبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَالْخُصُوصِ السَّبَبِ" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔ (۱)

احصار کا حکم اور دم احصار کے موضع ذبح میں اختلاف

حنفیہ کے نزدیک محصر کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ ہدی حرم میں بھیج دے اور ہدی لے جانے والے سے اس کو ذبح کرنے کے لئے کوئی دن متعین کرا لے، جب وہ دن آجائے تو ذبح کے وقت کے گزر جانے کے بعد حلال ہو جائے، گویا حنفیہ کے یہاں دم احصار کا ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضرات شافعیہ حرم کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک موضع احصار ہی میں ذبح کر دینا اور حلال ہو جانا کافی ہے۔ (۲)

دلائل فقہاء

شافعیہ کا استدلال اس سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے تو آپؐ نے ہدی کو حرم نہیں بھیجا بلکہ موضع احصار ہی میں ذبح کر دیا۔

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیات سے ہے، چنانچہ فرمایا گیا ہے "لَمَّا مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ

(۱) درس ترمذی: ۱۹۲/۳، وانظر أيضا، فتح الملہم: ۳۲۸/۵، تحقيق الإحصار في الحج، رجال العلماء، في أن

الإحصار هل يكون بالمرض أم لا؟

(۲) والتفصيل في معارف السنن: ۵۸۳/۶

العقیق "۔ ایسی ہی ایک جگہ "هدیاً بالغ الکعبۃ" فرمایا گیا ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دم احصار کے لئے حرم کی قید ضروری ہے۔

جہاں تک شافعیہ کے یہ کہنے کا تعلق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موضع احصار میں ہی ذبح کر دی حرم بھیجے گا اہتمام نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہدایا کا حرم میں بھیجنا ممکن نہیں تھا اس لئے اس ضرورت کے پیش نظر حدیبیہ میں ذبح کیا اور بعض نے کہا کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حل ہے اور کچھ حصہ حرم ہے اس لئے عین ممکن ہے کہ آپؐ نے حرم کے حصہ میں ذبح کی ہو۔

اور محبت طبری سے تو یہ منقول ہے کہ حدیبیہ مکہ سے قریب ایک بستی کا نام ہے جس کا اکثر حصہ حرم میں داخل ہے اس لئے کہا جائے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم ہی میں نحر کیا۔ (۱)

احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق و قصر کا حکم

تیسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر کو ضروری کہتے ہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے حدیبیہ کے واقعہ میں حلق یا قصر کو اختیار کیا تھا، لیکن ان کے نزدیک بھی محصر اگر حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر کو ترک کر دے تو اس پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے یہاں احصار میں حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر ضروری نہیں، کیونکہ حلق یا قصر کا عبادت کے باب میں اسی صورت میں اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ وہ افعال حج کی ترتیب میں واقع ہو۔

راہیہ سوال کہ پھر صلح حدیبیہ کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے کیوں حلق اور قصر اختیار فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ اور صحابہؓ نے اس مقصد سے حلق اور قصر کیا تھا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ بس اب واپسی کا پختہ ارادہ ہے اور عمرہ کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں رہی ہے۔ (۲)

محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضاء کا حکم

"عن الحجاج بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كُسر أو

(۱) أحمد للعلماء: ۲۶۱/۳، وفتحات الطبع: ۵۲۵/۳

(۲) راجع: التعلیل المصیح: ۲۶۳/۳، وفتحات الطبع: ۵۲۶/۳، ودرس قرطبی: ۱۹۲/۳

غُرج لَقَدْ حَلَّ، وعلیه حجة اخرى... إلخ“ (رواه الترمذی)

مصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس فوت شدہ حج و عمرہ کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک مصر اگر دم ذبح کرا کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضاء واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضاء واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضاء کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ مطلقاً ارشاد ہے "فان احصرتم فمما تيسر من الهدي"۔

ہماری دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے "وعلیه حجة اخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضاء آئندہ سال فرمائی تھی۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضاء کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں کہا جاتا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نقلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں (۱) "ان كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع"۔ (۲)

حج میں اشتراط کا مسئلہ

"عن ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت:

يا رسول الله؟ إني أريد الحج فأشترط؟ قال: نعم، قالت: كيف أقول؟ قال: قولِي: "لبيك

اللهم لبيك، محلي من الأرض حيث تحبني" (رواه الترمذی)

جیسا کہ احصار بالحدوة کے مسئلے میں ذکر کیا گیا کہ ائمہ ثلاثہ یعنی شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک

مصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔ (۳)

(۱) راجع، الانصاف: ۶۳/۴

(۲) درس ترمذی: ۱۹۳/۳، وانظر أيضاً، الدر المنصور: ۲۲۵/۳، وإعلام الباری: ۴۱۲/۵

(۳) کیونکہ ان کے نزدیک احصار بالمرض کا اعتبار نہیں تھا، بلکہ ان کے نزدیک احصار صرف حد (دھن) کے ساتھ خاص تھا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ ہوں کہے "لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، مَحَلِّي مِنْ الْأَرْضِ حَيْثُ نَحْبُسِي" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدیٰ بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

دلائل فقہاء

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضہاء بنت الزبیرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "انہ کان یُنْکِرُ الاشتراط فی الحج ویقول: ایس حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم"۔ اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان ابن عمر یقول: ایس حسبکم سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان حبس احدکم عن الحج فطاف بالبيت وبالصفاء والمروة ثم حل من کل شیء حتی یحج عاما قبالاً فیہدی او یصوم ان لم یجد هدیاً"۔

جہاں تک حضرت ضہاء بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضہاءؓ کا اطمینان خاطر مقصود تھا، یعنی حضرت ضہاءؓ رضی اللہ عنہا کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے

(۱) پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب ہے، امام احمد اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ (عمدة القاری: ۱۰/۱۴۷)

نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشراط کی گنجائش ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب الطواف والسعي

طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانے کا حکم

"عن عائشة قالت: طيَّبَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يُحرم ويوم

النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مك" (رواه الترمذي)

طلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک طلاق کے بعد طواف زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت

جائز ہے۔

جبکہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے محبت جائز نہیں اسی طرح

خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

دلائل فقہاء

جمہور کا استدلال حضرت عائشہ کی حدیث باب کے اس جملہ سے ہے "ويوم النحر قبل أن

يطوف بالبيت بطيب فيه مك"۔

نیز طحاوی میں حضرت عائشہ ہی کی ایک روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "عن عائشة

قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا رميتم وحلقتم فقد أحل لكم الطيب

والنساء وكل شيء إلا النساء"۔

امام مالک کا استدلال اس روایت سے ہے جو امام طحاوی نے نقل کی ہے "عن أم لبس بنت

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۱۹۵/۳، وکذا فی الدر المنثور: ۱۸۸/۳، وطلحات الطیخ: ۵۲۷/۳، وعمدة

القاری: ۱۲۰/۱۰، وفتح الملهم: ۳۳۰/۵، مسألة الاشتراط فی الحج والحوال العلماء فی مشروعته.

(۲) مہر لطیف الملعب، عمدة القاری: ۹۳/۱۰

محسن قالت: دخل علي عكاشة بن محسن وآخر في منى مساء يوم الأضحي فترعا ثيابهما وتركا الطيب، فقلت: مالكما، فقالا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا: من لم يفيض إلى البيت من عشيّة هذه فليدع الثياب والطيب“.

لیکن اس روایت میں ایک راوی ابن لہیعہ ہے جن کا ضعف مشہور و معروف ہے، لہذا یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اور جمہور کی دوسری متدل حدیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

طیب بعد الحلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں ”من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والصبح بمنى، ثم يغدو إلى عرفة“ آگے فرماتے ہیں ”لأذا رمى الجمرۃ الكبرى حلّ له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت“ امام حاکم اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: ”هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه“ حافظ زہبیؒ نے بھی تلخیص المسند رک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بناء پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔ (۱)

طواف کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں پڑھنے کا حکم

”عن جبير بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف! لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليلٍ أو نهارٍ“ (رواه الترمذي)

طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں ادا کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والوں کو چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔ (۲)

(۱) درس ترمذی: ۱۴۳/۳، وانظر أيضا، نظير البخاري: ۱۷۱/۲

(۲) راجع، عمدة القاري: ۲۷۱/۹

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... احادیث السنہ عن الصلوة بعد الفجر وبعد العصر، جو معنی متواتر اور مطلق

ہیں۔

(۲)..... مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم یکن

نطوف بعد صلوة الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب"۔

(۳)..... مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کا اثر ہے "إنه طاف بعد الصبح

للماء فرغ جلس حتی طلعت الشمس"۔ (۱)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "اہۃ ساعة" سے ساعات

غیر مکرر مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عید مناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے

حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عید مناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے

تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع

فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے

لئے کوئی وقت مکرر نہ ہو۔ (۲)

حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوة میں بھی گزر چکی ہے۔

طواف و دایع کی شرعی حیثیت

"عن الحارث بن عبد اللہ بن اوس قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یقول: من حج هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت" (رواه الترمذی)

طواف و دایع کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) ملخص من دروس ترمذی: ۱۱۴/۳

(۲) التکرک الدرر: ۲۸۳/۱

چنانچہ امام مالکؒ، داؤد ظاہریؒ اور ابن المذہبؒ کے نزدیک طواف وداع سنت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں۔

شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم واجب ہوتا ہے۔

احناف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی ذخیرہ پر نہیں۔

البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں (۱) کہ مکی کے لئے میں طواف کو پسند کرتا ہوں کیونکہ وہ مناسک کا

اختتام کرتا ہے۔ (۲)

طواف وداع کا صحیح وقت

حدیث باب کے ان الفاظ ”فلیکن آخر عہدہ بالیت“ سے ائمہ ثلاثہؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ (۳)

سعی بین الصفا والمروہ کا حکم

”عن صفیہ بنت شیبہ قالت اخبرتني بنت أبي نجرارة قالت دخلت مع نسوة من قريش دار آل أبي حسين فنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسعى بين الصفا والمروة..... يقول: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي“ (مشکوٰۃ المصابیح)

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سعی فرض ہے اگر کسی نے چھوڑ دیا تو حج باطل ہو جائے گا، ان

کا استدلال حدیث باب میں ”اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي“ سے ہے، کہ اس میں ”کتب“ بمعنی فرض ہے۔

(۱) ”أحب إلي أن يطوف المكي لأنه يختم المناسك“ .

(۲) النظر لطبيل المصائب . عمدة القاری : ۹۵/۱۰ . باب طواف الوداع .

(۳) راجع : درس ترمذی : ۲۰۱/۳ . والمصنف لابن قدامة : ۳۵۹/۳ . وعمدة القاری : ۹۵/۱۰ .

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سعی واجب ہے اگر کسی نے چھوڑ دیا تو حج ہو جائے گا البتہ دم دینا لازم ہوگا، ان کا استدلال قرآن کریم کی آیت ”فلا جناح علیہ ان یمطوف بہما“ سے ہے۔
اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، اور ”کعب“ کا لفظ وجوب کے معنی میں ہے۔ (۱)

قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

”عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافاً واحداً“ (رواه الترمذی)
یہ مسئلہ بھی معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے کہ قارن (حج قرآن کرنے والے) کے ذمہ کتنے طواف (۲) ہیں؟

حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں:

(۱) سب سے پہلے طواف عمرہ جس کے بعد سعی ہوتی ہے۔

(۲) دوسرے طواف قدوم جو سنت ہے۔

(۳) تیسرے طواف افاضہ یا طواف زیارت جو رکن حج ہے، اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی

ہے بشرطیکہ طواف قدوم کے ساتھ نہ کی ہو۔

(۴) چوتھے طواف وداع جو واجب ہے البتہ حائضہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے۔ (۲)

ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ

طواف عمرہ ہی میں طواف قدوم کی نیت کر لے تو الگ طواف قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طواف قدوم، طواف

زیارت اور طواف وداع، طواف عمرہ قارن کو مستقل نہیں کرتا پڑتا بلکہ طواف افاضہ (طواف زیارت) میں

(۱) توحیحات شرح المنکونہ: ۲۷۱/۳، وانظر أيضاً: الدر المنثور: ۲۳۳/۳، وإتمام الباری: ۲۷۹/۵

(۲) انظر تفصيل المفاتيح: عمدة القاری: ۱۸۳/۹

(۳) کما فی الہدایۃ: ۲۵۱/۱

اس کا تذکرہ اہل ہو جاتا ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قارن حج اور عمرہ دونوں کے لئے صرف ایک طواف کریگا دونوں کے لئے الگ الگ طواف نہیں کریگا، گویا کہ طواف زیارت میں طواف عمرہ کا تذکرہ اہل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال: طاف رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم طاف لعمرہ و حجۃ طوافین یوسعی سعین یو ابوبکر و عمر و علی و ابن مسعود".

(۲)..... سنن دارقطنی ہی میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "إن النبی صلی اللہ

علیہ وسلم طاف طوافین و سعی سعین".

(۳)..... مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے "قال: إذا فرغت بین

الحج والعمرة لطف طوافین واسع سعین".

ان روایات و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حج و عمرہ دونوں کے لئے الگ الگ طواف کیا جائے گا،

دونوں کے لئے ایک طواف کافی نہ ہوگا۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ

بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی

کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا

بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ

طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا تذکرہ اہل ہو گیا ہے۔

(۱) انتہاء کے اس اختلاف کو حل کرنے کا یہاں ہے "عند الامامة اختلاف بطواف القلون طوافوا احدہما ہی طواف الزیارة فقط و بخری

ذلک طواف من طواف العمرة و عند الحنفیة بطواف طوافین یوسعی سعین یو ابوبکر و عمر و علی و ابن مسعود و آخر الملح و هو طواف الزیارة".

جبکہ حنفیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف تہوم کا تذکرہ داخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے رائج ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہندؒ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طواف تحلل (۱) ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپ قارن ہونے کی وجہ سے طہال نہیں ہوئے۔ (۲)

قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں؟

سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ قارن کے ذمہ کتنی سعی (۳) ہیں؟ حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی علیحدہ کرنی ہوگی۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

استدلال ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے۔ مثلاً ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف واحد وسعي واحد عنهما، حتى يحل منهما جميعاً“۔

حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے ہے جو پچھلے مسئلہ میں گزر چکے ہیں چنانچہ پچھلے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل کے تحت جو روایات ذکر کی گئی ہیں ان میں سعین کا ذکر بھی ہے۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سوان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں جمت نہیں، اور اگر بالفرض مقبول بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی

(۱) طہال تحلل سے مراد طواف ہے جس کے بعد آی طہال ہو جاتا ہے۔

(۲) ملخصاً من دوس ترمذی: ۳/۲۰۳، والطرايض، إمام البخاری: ۵/۲۰۸، ولفحات الصلح: ۳/۲۵۰

(۳) مقرر لطيف المصالح، المحقق لابن قدامة: ۳/۳۶۵، وعمدة القاری: ۹/۱۸۴

عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طرف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے، نہ کوئی سعی۔ (۱)

☆☆☆

باب حرم مکہ والمدينة

حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام

”عن ابی شریح العدوی انه قال لعمر بن سعید وھو یبعث البعوث الی مکة ... ولا یحل لامری یؤمن بافتوا الیوم الاخر ان یسفک بہادماً او یعضد بہا شجرة“ (روہ الترمذی)

حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں:

- (۱)..... ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اگائی ہوں، ان کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے۔
- (۲)..... دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اگایا تو نہ ہو لیکن وہ انہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اگاتے ہیں، اس قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے۔

(۳)..... تیسری خود رو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اذخر (۲) کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خود رو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مر جھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے۔

حاصل یہ کہ حدیث باب میں ”او یعضد بہا شجرة“ میں شجرہ سے مراد گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اگے ہوں۔ ما انبتہ الناس (۳) کی جنس میں سے بھی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، چلے ہوئے اور مر جھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۲۱۲، وانظر ايضا لهاتین المسئلین، فتح الملہم: ۶/۹، اختلاف العلماء فی لم المکارن یکفیه طواف واحد وسعی واحد، لولہ زمرہ طوافان وسعیان، والعلیل علی ما مر المختار عند الحنفیۃ انه بطواف طوافین وسعی سمین۔

(۲) یہ ایک قسم کی خوشبودار گھاس ہے۔

(۳) یعنی ان نباتات کی جنس سے نہ جنہیں لوگ عام طور سے اگاتے ہیں۔

کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے۔ (۱)

حرم مکہ میں قتل و قصاص کا حکم

”عن ابی شریح العدوی انه قال لعمر بن معبد و هو یبعث البعوث الی مکة ... ولا یحلّ لامری یؤمن بافئو الیوم الآخر ان یسفک بہادماً او یعضد بہا شجرة ...“
لقیل لابی شریح : ما قال لك عمرو بن معبد ؟ قال انا اعلم منک ہذا انک یا ابا شریح ان الحرم لا یعضد عاصیاً ولا فاراً بہدم ولا فاراً بخربة“ (رواہ الترمذی)
اگر کوئی آدمی جنایت کرے تو کیا حرم میں اس سے قصاص لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے۔

کہ اگر کوئی شخص کوئی جنایت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت مادون النفس (۲) ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے۔
اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت قتل حرم میں کی ہے تو اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے۔
اور اگر جنایت قتل حرم سے باہر کی ہے اور پھر اس نے حرم میں پناہ لی ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی اور امام مالکؒ اس کے بارے میں بھی حرم ہی میں جواز قتل اور قصاص لینے کے قائل ہیں۔
لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائے گا۔ (۳)
دلائل شوافع و مالکیہ

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ حدیث باب کے اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں ”ان الحرم لا یعضد عاصیاً ولا فاراً بہدم ولا فاراً بخربة“۔

(۱) جامع، دوم ترمذی: ۳۶/۳، نو کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۱۳۴، والتفصیل فی معارف السنن: ۲۳۹/۶

(۲) یعنی نکل سے کم نہ ہو۔

(۳) جامع لہذا المسئلة، معارف السنن: ۲۳۰/۶، وفتح الملہم: ۲۵۶/۶، احوال العلماء لیمن جنی فی غیر الحرم لم التجازلہ

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحیح نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔
نیز ان کا استدلال اس سے بھی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن نطل کے قتل کا حکم دیا تھا، جبکہ وہ خلاف کعبہ سے چمٹا ہوا تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قتل قصاص کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ ارتداد کی وجہ سے تھا اور ارتداد ظاہر ہے کہ حرم میں بھی موجود ہے، اور اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ آپؐ نے اس کو قصاصاً قتل کرایا تھا تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ یقیناً ممکن ہے کہ ابن نطل کا قتل اس خاص ساعت میں ہوا ہو جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں قتال کو حلال کر دیا کیا تھا۔

دلائل احناف و حنابلہ

حضرات حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

- (۱)..... ان کا پہلا استدلال حدیث باب کے اس جملہ سے ہے "وَلَا يَحِلُّ لِمَرْءٍ يَوْمَ بَاقِئِ الْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بَهَادِمًا أَوْ يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً".
- (۲)..... نیز ان کا استدلال آیت قرآنی "وَمَنْ دَخَلَ كَانَ آمِنًا" سے ہے، یہ اگر چہ خیر۔ لیکن مراد امر ہے۔
- (۳)..... نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "هَذَا بِلَدٍ حَرَّمَ اللَّهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ". (۱)

حرم مدینہ کا حکم

"عَنْ سَعْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي أَحَرَّمُ مَا بَيْنَ لَابَتِ الْمَدِينَةِ أَنْ يَقْطَعَ عِضَاهَا أَوْ يَقْتُلَ صَبْلُهَا... إلخ" (رواه مسلم)

حرم مدینہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ، امام اسحاق اور محمد بن ابی ذئب حرم مدینہ کو مثل حرم مکہ کے قرار دیتے ہیں اور وہ کہتے

(۱) ملخصاً من دروس قرطبی: ۴/۳، ونفحات الطلح: ۳/۵۳۳، وكشف الباری: كتاب العلم، ج: ۴، ص: ۱۲۸

احکام جو حرم مکہ کے لئے بیان کئے گئے ہیں حرم مدینہ کے لئے بھی بیان کرتے ہیں۔

البتہ ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک قطع شجر اور قتل صید سے مدینہ میں جزاء واجب نہیں ہے،

لیکن ابن ابی ذئب و جوب جزاء کے بھی قائل ہیں۔

جبکہ حنفیہ، سفیان ثوری اور عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ حرم مدینہ کو حرم مجرد تعظیم اور مکرم کے

لئے قرار دیا گیا ہے، حرم مکہ کے احکام اس پر صادق نہیں ہیں۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعدی حدیث باب سے ہے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت انس کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی

ابو عمیر جو بچے تھے ان سے فرمایا: "یا ابا عمیر ما فعل النخیر"۔ اگر حرم مدینہ کا حکم حرم مکہ کی طرح ہوتا تو

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں غیر (جو ایک چھوٹے پرندے کو کہتے ہیں) کو قید میں رکھنا

کیوں کر درست ہو سکتا تھا؟ یقیناً آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے چھوڑنے کا حکم فرماتے اور اس کے ساتھ کھیلنے کی

اجازت نہ دیتے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں حرمت مدینہ سے مدینہ

کی تعظیم مراد ہے یعنی وہ تعظیم اور احترام کی جگہ ہے، اس کی شان کے خلاف وہاں کوئی کام نہ کیا جائے، اس

کے خوشنما مناظر کو باقی رکھا جائے ان کو بلا ضرورت توڑ پھوڑ کر بد نما نہ کیا جائے۔ (۲)

☆.....☆.....☆

(۱) النظر لطیف المصائب، عمدة القاری: ۲۲۹/۱۰، وفتح الملهم: ۲۶۸/۶، باب فضل المدينة.

(۲) النظر لهذه المسئلة، الدر المنصور: ۳۲۳/۳، وفتحات الصطیح: ۵۳۶/۳، ولفی بخاری: ۱۷۷/۲، والعمام

کتاب الجنائز

ماء مقید سے میت کو غسل دینے کا حکم

”عن أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال..

.... واغسلنها بماء وسدر واجعلن في الآخرة كالقور أو شيناً من القور“ (رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت ماء مقید سے جواز طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر ”ماء“ کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقلی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔

حدیث باب سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب مما تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والسدر (ہیری) والکافور میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں:

حنابلہ کا مسلک

حنابلہ کے نزدیک ہیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور ہاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا مابقیہ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور ہیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کا مسلک

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائے گا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا

جائے گا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماء مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پایا جائے گا۔

مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تحلیف اور صفائی کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائے گا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تحلیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو اثنان اور صابون کے پانی سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ حدیث باب میں "اغسلنہا بماء و مسد" کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری، تیسری کے جوش دئے ہوئے پانی اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر بہ لایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ (۱)

تجہیز کے وقت عورت کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی؟

"عن ام عطیۃ قالت: توفیت إحدى بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم

الب ، صغرنا شعرها لثلاثة قرون ، قال هشيم : واظنه قال : فالفيناہ خلفها " (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر میت عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور

میں طرف ڈال دی جائیں گی۔

چنانچہ حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق

فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی

(۱) ملخصاً من درس ترمذی : ۲۳۸/۳ ، والطبع فی لوجز المسالک : ۱۹۶/۳

طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی کو جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بتائی جائیگی اور دونوں کو اس کے سینہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحقم لا یشک بہ (۱)۔

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں (۲) کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ (۳)

میت کو غسل دینے کے بعد غسل کرنے کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : من غسلہ الغسل ، ومن حملہ الوضوء یعنی المیت" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ میت کو غسل دینے کے بعد غسل (یعنی غسل دینے والے) پر غسل واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض صحابہؓ تا بعض اس بات کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور امام زہریؒ کا یہی مسلک ہے۔ لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ جنازہ اٹھانے سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "قالا: لیس علی غاسل المیت غسل" (۴)۔

(۱) راجع ، عمدة القاری: ۳۳/۸

(۲) الکوکب الدرر: ۱۷۱/۲

(۳) درس ترمذی: ۲۵۰/۳، وانظر لها، الدر المنصور علی سنن ابی داؤد: ۲۳۶/۵، ونفحات الطیبع: ۷۱/۳

(۴) ابن سیرین: ۲۵۲/۳، وایضاً الباری: ۳۲۰/۳، وایضاً المسجود: ۲۲۲/۵

ائمہ اربعہ کے مذاہب

مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب یہ ہیں:

”المجموع شرح المہذب“ میں امام شافعی کے دو قول نقل کئے ہیں قول جدید یہ کہ غسل من غسل

المیت سنت ہے، اور قول قدیم یہ ہے کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے۔

زرقاتی نے اس بارے میں امام مالک کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک

استحباب کی، استحباب کی روایت مذہب مشہور قرار دیا گیا ہے۔

علامہ بیہقی نے امام احمد، امام اسحاق اور ابراہیم نخعی کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کا مسلک غسل میت

کے بعد وضو کرنے کا ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اختلاف سے بچنے کے لئے غسل من غسل المیت مستحب ہے۔ (۱)

کفن مسنون میں اختلاف فقہاء

”عن عائشة قالت: کُفِنَ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة اثواب بیض یمانية

لبس فیہا المبص ولا عمامة“ (رواہ الترمذی)

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے، البتہ کفن مسنون میں فقہاء کا

اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے مسنون ہیں۔

البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک کے استحباب کے قائل

ہیں، چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب

بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ

کپڑے ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔ (۲)

(۱) حلیۃ قوس ترمذی: ۲۵۲/۳، مغللا عن المجموع شرح المہذب: ۱۴۲/۵، ولو ہجر المصلک: ۴۰۰/۴.

وعمدۃ القاری: ۴۸/۸، والفر المستعار مع رد المحتار: ۱۱۴/۱.

(۲) قوس ترمذی: ۲۵۵/۳، وکلیلی الفر المستورد: ۲۳۶/۵، وفتحات الصلیح: ۴۳/۳.

تین کپڑوں کی تعیین میں اختلاف

جمہور کے نزدیک کفن مسنون کے لئے تین کپڑوں کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں: لفافہ، ازار اور قمیص۔

مستدلات ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت نفی کی گئی ہے۔

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: کُفِنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَلَاثَةِ أَلْوَابٍ نَجْرَانِيَّةٍ، الْحِلَّةُ ثَوْبَانِ وَقَمِيصُهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ"۔ نیز ان کا دوسرا استدلال "الکامل" لابن عدی میں حضرت جابر بن سرہؓ کی روایت سے ہے "قال: كَفَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَلَاثَةِ أَلْوَابٍ: قَمِيصٍ وَإِزَارٍ وَلِفَافَةٍ"۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص متاع کا انکار مقصود ہے جو احیاء یعنی زندوں کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ کلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرامیت کے پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے، اور بیچ میں اس کو گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ (۱)

"تعذیب میت بکاء اہلہ" کا مسئلہ

"عن علي بن ربيعة الأسدي قال: مات رجل من الأنصار يقال له: قرظة بن كعب فبيع عليه، فجاء المغيرة بن شعبة، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: مبال النوح في الإسلام ألمانني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من يبع عليه غُذِبَ ما يبع عليه" (رواه الترمذي)

(۱) ملخص من درس ترمذی: ۲۵۵/۳ و کلفی العلم الناری: ۴۲۲/۳

مطلب یہ ہے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں:

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت یعنی میت پر رونے سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء خفیف جائز ہے اور بکاء شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاء خفیف اور بکاء شدید میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاء خفیف وہ ہے کہ جو بغیر آواز کے ہو اور بکاء شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ (۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت (با آواز رونا) بھی متعدد روایات سے ثابت ہے، لہذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رویا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دی جائے۔ (۲)

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض حضرات صحابہؓ بات کے قائل ہیں کہ میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کا یہی مسلک ہے۔ جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں دیتا۔

مسند اہل مذاہب

قالین تعذیب کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت "إن المیت لیعذب ببکاء اہله علیہ" سے ہے۔

(۱) درس ترمذی: ۲۶۱/۳، معرباً الی شرح صحیح مسلم للرواق: ۳۰۲/۱

(۲) درس ترمذی: ۲۶۱/۳، معرباً الی شرح صحیح الإسلام المفنی محمد بن علی المنصوری: ۲۶۱/۳

مکر بن تغذیب میت بکاء اہلہ کا استدلال "ولا تسزروا ذرۃ وزر اخری" (الابۃ) سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "برحمہ اللہ لم یكذب ولكنہم ، انما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل مات یہودیا: ان الميت لیعذب ، وان اہلہ لیكون علیہ"۔

لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا مکمل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم اور یقین کے ساتھ مروی ہیں، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے۔

(۱)..... ایک یہ کہ تغذیب میت بکاء اہلہ جب ہے جبکہ میت نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے۔

(۲)..... دوسرے یہ کہ تغذیب میت والی روایت اس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترک نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

(۳)..... تغذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے برے ہوتے ہیں کہ ان کا مرکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔

(۴)..... ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: "واجبلاہ! واسیداہ!" تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: "اھکذا کنث؟"۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تغذیب میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "ولا تسزروا ذرۃ وزر اخری" (الابۃ) پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ (۲) واللہ اعلم

(۱) انظر لوجہات رواہ ابن عمرؓ، شرح الروی علی صحیح مسلم: ۳۰۲/۱، وفتح الملہم: ۳۳۳/۳، باب الميت یعذب بکاء اہلہ علیہ۔

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۶۲/۳، راجع للتفصیل، الدر المنہود: ۲۲۵/۵، ولفحات النطب: ۱۰۸/۳، وکشف

جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے یا آگے؟

”عن سالم عن أبيه قال: رايث النبي صلى الله عليه وسلم و ابا بكر و عمر يمشون

امام الجنائزۃ“ (رواه الترمذی)

جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ فضیلت میں اختلاف

ہے۔

(۱)..... ایک قول یہ ہے کہ کسی جانب کی مشی (چلنے) کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت

نہیں، سفیان ثوری کا یہی قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

(۲)..... دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازہ کے آگے چلنا اور سوار کے لئے

جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔

(۳)..... تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

(۴)..... چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، حنفیہ اور امام اوزاعی کا یہی

مسلک ہے۔ (۱)

امام شافعی کا استدلال

حدیث باب امام شافعی کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ مایا (پیدل چلنے) کی

صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیان جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک

جواب تو یہی ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے

اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی (پیدل چلنے والے) کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور

راکب (سوار) کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت سے ہے: ”ان النبی

صلی اللہ علیہ وسلم قال: الراکب خلف الجنائزۃ والماشی حیث یشاء منها“.

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب اور ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ سوار ہونے کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں عثمائی ہو جائے گی۔

دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)..... حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں ”اتباع الجماز“ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً بخاری شریف میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ”امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بسبع ونباعنا عن سبع امرنا باتباع الجنائز... إلخ“۔

(۲)..... ترمذی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے ”سألنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المشي خلف الجنائز، قال: مادون الخب... إلخ“۔

(۳)..... مصنف عبدالرزاق میں طاؤسؓ سے مرسل مروی ہے: ”مامشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمي جنازة حتى مات إلا خلف الجنائز“۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب مشی امام الجمازہ یعنی جنازہ کے آگے چلنے کی موانعت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؓ کی یہ روایت مشی خلف الجمازہ کی موانعت پر دال ہے۔ (۱) واللہ اعلم

عائبانہ نماز جنازہ میں اختلاف فقہاء

”عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي فكبر أربعاً“

(رواه الترمذی)

عائبانہ نماز جنازہ کی مشروعیت اور جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب سے شافعیہ اور حنابلہ نے عائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ (۲)

(۱) ملخص من موس الترمذی ۳/۲۶۶، وکذلی کشف الظوری، کتاب الإیمان، ج: ۲، ص: ۵۲۸، وطلحات الطبع: ۹۳/۳

(۲) علامہ غلابی نے عائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہیں کوئی اس پر نماز جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو۔

امام ابن حبان قہرمان نے ہیں کہ عائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلیٰ کی نسبت سے میت جب قبلہ میں ہو بلکہ اگر میت

ملاؤ مصلیٰ کی نسبت سے قبلہ کی جانب مخالف ہو تو عائبانہ نماز جنازہ نہ ہوگی۔

لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں۔

جہاں تک حدیث باب میں نجاشی کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطور خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشی کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشی کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا۔ (۱)

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جبکہ ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے۔

بہر حال پورے ذخیرہ حدیث میں "صلوۃ علی الغائب" کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور ان دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرام پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرام کا بھی کوئی معمول "صلوۃ علی الغائب" کا نہیں ملا، یہ بھی مسلک احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ (۲)

تکبیراتِ نمازِ جنازہ میں اختلافِ فقہاء

"عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی النجاشی فکثر اربعاً"

(رواہ الترمذی)

نمازِ جنازہ میں کتنی تکبیرات ہیں اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) راجع: فتح الباری: ۱۸۸/۳، وفتح الملہم: ۳۸۰/۳، القوال العلماء فی مشروعۃ الصلاۃ علی الميت الغائب وادلة کلّ وحقیق المقام.

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۷۱/۳، وفتح الباری: ۲۶۹/۵، وفتوح التلخیص: ۸۵/۳، وفتح الباری: ۳۷۶/۳

ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے، ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

البتہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسف کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ (۱)

در اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لے کر نو تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں:

(۱)..... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں۔

(۲)..... یہی میں حضرت ابو دائلؓ کی روایت ہے "کانوا یکبرون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوا وخمسا و ستا و قال اربعاً، فجمع عمر بن الخطاب اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخبر کل رجل بمارای، فجمع عمر علی اربع تکبیرات کا طول الصلوة". یہ روایت سند احسن ہے۔ (۲)

نماز جنازہ میں رفع یدین کا مسئلہ

"عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر علی جنازۃ لرفع یدہ اول تکبیرۃ ووضع الیمنی علی البصری" (رواہ الترمذی)

نماز جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقع پر ہاتھ اٹھائیں جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقع پر ہاتھ اٹھائیں جائیں گے۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک اور سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائیں

(۱) انظر للتفصیل، عمدۃ القاری: ۱۱۶/۸، وضع الملہم: ۴۸۱/۴، بیان ما جاء فی عدد تکبیر صلاۃ الجہاد، روح الطیل ما هو الحق فی ذلك.

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۲۷۴/۳، و کلمتی الفہر المصنوع: ۵/۲۶۴، و لمحات السلیح: ۸۸/۳

جائیں گے، اس لئے کہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر عام نمازوں کی ایک رکعت کے قائم مقام ہے، اور عام نمازوں کی ہر رکعت میں ہاتھ نہیں اٹھائیں جائیں گے، (۱) لہذا تکبیراتِ جنازہ میں بھی نہیں اٹھائیں جائیں گے۔ (۲)

دلائل ائمہ

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں قصر تع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن یعلیٰ اسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان، دوراوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ حثائی نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس روایت کی تائید سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه علی الجنازۃ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود"۔ لیکن اس میں بھی "فضل بن السکن" مجہول ہے۔

شوافع وغیرہ کی دلیل دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا صلی علی الجنازۃ رفع یدیه فی کل تکبیرۃ، وإذا انصرف سلم"۔ لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں۔

در اصل اس بارے میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں۔ (۳)

نمازِ جنازہ میں قراءتِ فاتحہ کا حکم

"عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنازۃ بفاتحة الكتاب"

(رواہ الترمذی)

نمازِ جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ میں قراءتِ فاتحہ واجب ہے۔

(۱) لأن کل تکبیرۃ مقام رکعة ولا ترفع الأیدی فی جمیع الركعات .

(۲) مہر لخصیل المصائب ، المحضی لابن قدامة : ۳۹۰/۲

(۳) ملخص من درس ترمذی : ۳۰۹/۳ ، و کللی إمام البخاری : ۳۸۰/۳

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قراءت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے، لیکن یہ حدیث ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔

البتہ ان حضرات کا صحیح استدلال سنن نسائی میں حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "السنة في الصلوة على الجنازة ان يقرأ في التكبيرة الاولى بام القرآن مخالطة... إلخ"۔
حنفیہ کا استدلال موطا امام مالکؒ میں نافع کی روایت سے ہے "ان عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلوة على الجنازة"۔

اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ کے پڑھنے کے قائل نہ تھے۔

ابن وہبؒ نے فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہ پڑھتے تھے، اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ (۲)

اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"عن عقبه بن عامر الجهني قال: ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه

وسلم ينهانا ان نصلي فيهن او نقبر فيهن موتانا" (رواه الترمذي)

اوقات مکروہہ (یعنی طلوع الشمس، استواء الشمس، اور غروب الشمس) میں نماز جنازہ پڑھنے کے

حکم میں اختلاف ہے۔

(۱) راجع، المعنى لابن قدامة: ۲/۳۸۵

بہر ماہگیر (ج ۱ ص ۱۶۳) میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بیجا دعا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قراءت کائنیت سے جائز نہیں اس لئے کہ قراءت کامل نہیں۔

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۲۷۶، وانظر ايضاً، نفعات التلخيص: ۳/۸۹، وإبعام الباری: ۳/۴۹۹

امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات میں نماز جنازہ پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، اس لئے کہ نماز جنازہ ذات السبب ہے، اور نوافل ذوات السبب ان کے یہاں مطلقاً تمام اوقات میں جائز ہیں۔

اور جمہور کے نزدیک ان اوقات میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث کو دفن پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

اوقات مکروہہ میں دفن کرنے کا حکم

رہا یہ مسئلہ کہ ان اوقات میں دفن کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ جمہور کے نزدیک ان اوقات مکروہہ میں دفن کرنا جائز ہے۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جبکہ جمہور فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "اولقبر لیھن موتانا" سے نماز جنازہ مراد (۲) ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں "نقبر لیھن موتانا" کی جگہ "ان نصلي علی موتانا" کے الفاظ آئے ہیں۔ (۳)

جنین پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"عن المعيرة بن شعبه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال والطفل يُصلى

عليه" (رواه الترمذي)

اگر جنین یعنی حمل چار ماہ گزرنے سے پہلے ساقط ہو گیا تو بالا جماع اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، اور اگر چار ماہ گزرنے کے بعد ساقط ہوا تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ اس پر نماز پڑھی جائے گی یا نہیں؟

(۱) درس ترمذی: ۲۷۸/۳، والعم المصنوع: ۲۶۱/۵

ملاحظہ فرماتے ہیں "کہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ اور بکدرہ تلاوت سب ناجائز ہیں بلکہ اگر جنازہ بکدرہ ہی پڑھے یا اس وقت آج بکدرہ تلاوت کی جائے تو ایسی صورت میں نہ بکدرہ مکروہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی بکدرہ مکروہ کے فتنہ ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے۔" (مرآۃ المصلح: ۴۱/۳)

(۲) یحییٰ یہ تاویل مسلک شافعیہ پر نہیں چلتی، اس لئے کہ ان کے یہاں تو ان اوقات میں نماز جنازہ اور دونوں جائز ہیں پھر یہ تاویل کیسے درست ہو سکتی ہے، کہ یہ حدیث صلوٰۃ جنازہ پر محمول ہے، اسی لئے امام شوکانیؒ نے ایک اور راستہ اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ "ظہر" سے مراد وہی ہے، جن مطلق دفن نہ ہوئیں بلکہ "نعف الدفن فی هذه الاوقات" یعنی قصد اخیر کر کے ان اوقات میں دفن کرنا مراد ہے۔

(۳) درس ترمذی: ۲۷۸/۳، والعم المصنوع: ۲۶۱/۵

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک اس پر مطلقاً نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب تک بچہ پر آثار حیات یعنی زندگی کے آثار ظاہر نہ ہوں اس وقت تک اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، ہاں اگر اس پر آثار حیات ظاہر ہو گئی تو پھر جائز ہے۔

دلائل فقہاء

امام احمد اور امام اسحاق حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ حدیث مطلق ہے آثار حیات کے ظاہر ہونے کی قید اس میں نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی ترمذی ہی میں حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الطفل لا یصلی علیہ ولا یرث ولا یورث حتی یستهل". اس حدیث میں احتمال سے آثار حیات معلوم ہونا مراد ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جب تک آثار حیات معلوم نہ ہوں اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مطلق ہے اور حنفیہ کی حدیث مقید ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ مطلق اور مقید میں جب تعارض ہو جائے تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ (۱)

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"عن عائشة قالت: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن بیضاء

فی المسجد" (رواہ الترمذی)

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاق، ابو ثور اور داؤد ظاہری کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک مسجد میں "صلاة علی العیت" مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ ان کے

شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔ (۲)

(۱) الدر المنصور: ۲۵۵/۵ بطریق زاد من العرب سلحہ اللہ تعالیٰ.

(۲) حنفیہ کا اس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور نمازی مسجد کے اندر ہو کس صورت میں جائز ہے یا نہیں؟ انہوں نے =

دلائل ائمہ

حضرات شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱).....صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے "أن اليهود جازوا إلى

النبي صلى الله عليه وسلم برجل منهم وامرأة زنيا فامر بهما فلرجلهما قبريأمن موضع الجنائز عند المسجد". اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مہذب مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجد نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

(۲).....سنن ابی داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال: قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم: من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ "انه واقعة حال لا عموم

لها". اور یہ حدیث بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس وقت مکلف یعنی

مطلب احکاف میں ہوں۔ (۱)

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟

"عن أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه

لم جاء وابجنازة امرأة من قریش فقالوا: يا أبا حمزة أصل عليها فقام حيال وسط السرير"

(رواه الترمذی)

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں

وسط میں کھڑا ہوگا، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

مذہب ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے، درس ترمذی: ۳/۸۱

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۲۷۹، وانظر أيضا: إمام البخاری: ۳/۴۸۸، وفتح المعلم: ۴/۴۷۸، ملخصاً العلماء

في الصلاة على الجنازة في المسجد... إلخ.

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی ہر مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اس کو امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت، امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو رائج قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے "ان ابا غالب قال: صلیت خلف انس علی جنازة حمال صلوہ"۔ اور "صدر" (سینہ) ہی وسط جسم ہے۔

لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں "ولا کنی لم أجده

إلی الآن فی کتب الحدیث" (۱)۔

شاہ صاحبؒ کا قول

حضرت شاہ صاحبؒ "العرف الشدی" (۲) میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت

حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ (۳)

شہید کی نماز جنازہ اور اختلاف فقہاء

"عن جابر بن عبد اللہؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یجمع بین الرجلین من

قتلیٰ أحد..... ولم یصل علیہم ولم یغسلوا" (رواہ الترمذی)

شہید (۴) کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت طاعت جنابت میں

واقع نہ ہوئی ہو۔

(۱) فتح الملہم: ۳/۴۹۵، باب ابن ہارون الإمام من المیت للصلاہ علیہ۔

(۲) جامع الترمذی مع العرف الشدی: ۱/۱۹۹

(۳) ملخص من درس لرمذی: ۳/۲۸۳، والطبعل فی الفہر المنہود: ۵/۲۶۲، ونظمت التصحیح: ۳/۹۰

(۴) شہید کی دو قسمیں ہیں: شہید حقیقی اور شہید محکی۔

شہید حقیقی وہ ہے جو میدان جہاد میں اللہ تعالیٰ کے دشمنوں کا مقابلہ کرتے ہوئے شہید ہو جائے۔

شہید محکی سے مراد ہر وہ شخص ہے جسے حادثہ میں شہید کہا گیا ہے، مثلاً پانی میں دابہ کرنے والا، کسی جہ کے ٹکڑے ہو کر مرنے والا۔

واللہ اعلم بالصواب، دلائل اور عقائد میں ہر مسئلہ پر دلائل و اقوال کا حکم واضح ہے کہ ان کو تسلیم کیا جاتا ہے مابقت حدیث باب کے

تحت ہم شہید حقیقی کا حکم بیان کرتے ہیں۔

البتہ شہید کی نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ (۲)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداءِ اُحد پر نماز نہیں پڑھی۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... متدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "فَقَدْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ حِمَزةً حِينَ جَاءَ النَّاسُ مِنَ الْقِتَالِ..... ثُمَّ جِيءَ بِحِمَزةٍ فَصَلَّى عَلَيْهِ".

(۲)..... سنن ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: أتاني بهم رسول

الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلي على عشرة عشرة وحمزة هو كما هو، يرفعون وهو كما هو موضوع".

(۳)..... ابوداؤدؒ کی "مراسل" میں روایت ہے "عن عطاء بن أبي رباح قال: صلى

النبي صلى الله عليه وسلم على قتلى أحد".

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

سوجب مذکورہ بالا روایات سے ان کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کی جائے گی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)..... امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپؐ زخمی تھے لیکن آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو

(۱) راجع لفصل المذاهب، المحقق لابن النعمان: ۵۲۹/۲، وحمدة الطحاوی: ۱۵۲/۸

(۲) ۴۱۱ حرمہ، امام اسحاقؒ کی ایک یکسوایت بھی اس کے مطابق ہے، اہل ہجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو۔

لہذا جن روایات میں شہداءِ اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہیں، لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

(۲) ... دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں "لَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِمْ" سے مراد یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستحکم و منفرد نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ درست اور بہتر (۱) ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔ (۲)

قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا حکم

"حدثنا الشعبي أخبرني من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ورأى قبراً متبلاً
فصف أصحابه خلفه فصلّى عليه، فقيل له من أخبرك بذلك: ابن عباس" (رواه الترمذی)
قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک "صلوة علی القبر" یعنی قبر پر نماز جنازہ پڑھنا طی الاطلاق ناجائز ہے، یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے "صلوة علی القبر" کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ "صلوة علی القبر" صرف ولی میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ نماز سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا ہو اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک "صلوة علی القبر" کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے میت دفن کی شرط لگاتے ہیں۔

چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلوة علی القبر" کا جواز ہے وہ: ۱۔ صرف

(۱) لالة شيخ الإسلام المفتي محمد طه العثمني ادام الله ارحامهم، درس لرمذی: ۲۸۸/۳

(۲) ملخص من درس لرمذی: ۲۸۴/۳، وکلماتی الدر المختود: ۲۲۹/۵، ولفحات المصباح: ۷۷/۳

اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد تین دن بیان کی گئی ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت مقرر نہیں بلکہ جگہوں اور مکانات کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے۔ مدارا کی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔ (۱)

بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "صلوة علی القبر"

جائز نہیں۔

دلائل احناف

اس بارے میں احناف کی دلیل طبرانی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یصلی علی الجنائز بین القبور"۔

علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

حنفیہ کی دوسری دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اجساد مبارکہ عینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انہیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم" (۲)۔

جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کا حکم

"عن عامر بن ربیعۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا رایتہم فقوموا لہا حتی

تختلفکم اولو ضع" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جنازہ کے لئے کھڑے ہونے کی کیا حیثیت ہے؟

چنانچہ امام احمد، امام اسحاق، ابن حبیب ماکلی، ابن ماجہ، مالکی کے نزدیک جنازہ کے لئے

(۱) والخصم فی مبادی المجتہد: ۲۳۸/۱، وفتح الملہم: ۳۸۳/۳، ماجلی الصلوٰۃ علی القبر سورہ بیان القوال العلماء فی الذلک بر تحلیف مقرر الحل۔

(۲) ملخص من دوس ترمذی: ۳۸۹/۳، وانظر ایضاً، الدر المنثور: ۲۶۷/۵، وایضاً الباری: ۵۰۳/۴

قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے، کیونکہ اس بارے میں دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں۔
امام ابن حزمؒ جنازے کے لئے کھڑے ہونے کے استحباب کے قائل ہیں، وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ جنازے کے لئے قیام کے حکم کو منسوخ مانتے ہیں، لہذا حدیث باب میں مذکور حکم ان کے یہاں منسوخ ہے۔ (۱)

اور ترمذی میں حضرت علیؓ کی روایت کو اس کے لئے ناسخ قرار دیتے ہیں "انہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علیؓ: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد۔"

جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپؐ نے اس کو ترک کر دیا تھا، لہذا لا یقوم إذا رای الجنائزۃ (۲) واللہ اعلم

”اللحد لنا والشق لغيرنا“ کے مطالب

”عن ابن عباسؓ قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا“ (۳)

(رواہ الترمذی)

اس روایت کے تقریباً پانچ مطالب بیان کئے گئے ہیں:

(۱)..... ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ”لحد“ مسلمانوں کے لئے ہے اور ”شق“ یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت ”شق“ پر ”لحد“ کی فضیلت پر دال ہوگی۔

(۲)..... دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد اہل مدینہ کے لئے ہے اور ”شق“ اہل مکہ کے لئے ہے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیان واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بناء پر ”لحد“ کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ ”لحد“ بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریشمی ہونے کی بناء پر ”لحد“ کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

(۳)..... ”لنا“ سے مراد مؤمنین امت محمدیہ ہیں اور ”غیرنا“ سے مراد مؤمنین امم سابقہ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ ہم لحد کو اختیار کرتے ہیں وہ ہمارے لئے اولیٰ ہے شق کے مقابلہ میں، اس صورت میں

(۱) راجع للمطالع، شرح النووی علی صحیح مسلم، ۱/۳۱۰، وحاشیہ الکوکب الدرر: ۱۹۲/۲

(۲) ماخوذ من درس ترمذی: ۲۹۱/۳ مع زیادۃ ولہذا

اس سے مقصود فضیلت لحد کو بیان کرنا ہے نہی عن الشق مقصود نہیں۔

(۴)..... شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ اگر "لنا" سے مراد مسلمین اور "لغیرنا"

سے یہود و نصاریٰ ہیں تب تو اس صورت میں لحد کی فضیلت بلکہ کرہیت شق پر اس حدیث کی دلالت ظاہر ہے، اور اگر "لغیرنا" سے مراد امم سابقہ ہیں تو اس میں صرف اشارہ ہے انفضیلت لحد کی طرف۔

(۵)..... اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ "لنا" میں ضمیر جمع سے مراد خود تکلم کی ذات ہے یعنی "لی"

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بارے میں فرما رہے ہیں کہ میں اپنے لئے لحد کو پسند کرتا ہوں اور "لغیرنا" سے مراد دوسرے لوگ ہیں۔

(۶)..... اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ "لنا" سے مراد معاشرۃ الانبیاء ہے یعنی اللحد لنا معاشر

الانبیاء والشق جائز لغیرنا. (۱) واللہ اعلم

قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچانے کا حکم

"حَدَّثَنَا عِثْمَانُ بْنُ فَرْقَلٍ قَالَ: سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: الَّذِي الْحَدَقُ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو طَلْحَةَ، وَالَّذِي الْقَى الْقُطَيْفَةَ تَحْتَهُ شَقْرَانُ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (رواه الترمذی)

قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچانے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب کی بناء پر شافعیہ میں سے علامہ بغویؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں میت کے نیچے

چادر وغیرہ بچانے میں کوئی حرج نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں، اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل منقول نہیں، بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں "أوصى أبو موسى

حين حضره الموت قال: إذا انطلقتم بجنائزتي فأسرعوها بي المشي ولا تبعولي بمجمر،

ولا تجعلن علي لحدي شيئا يحول بيني وبين التراب" پھر روایت کے آخر میں ہے "قالوا له:

سمعت فيه شيئا؟ قال: نعم، من رسول الله صلى الله عليه وسلم".

حدیث باب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت فخرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی۔ (۱)

پھر خود حضرت فخرانؓ کا یہ فعل سب تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپؐ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے، جیسا کہ "التلخیص الحبیر" کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔ (۲)

اس کے علاوہ حافظ رحمہ اللہ نقل کرتے ہیں "و ذکر ابن عبد البر ان تلک القطیفۃ استخرجت قبل ان یہال علیہا التراب"۔ کہ وہ چادر قبر پر مٹی ڈالنے سے پہلے نکالی گئی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ محلہ کرامؓ کو جب اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکلا دی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ (۳)

قبر کو بلند کرنے کی جائز حد کیا ہے؟

"عن اہی وائل ان علیاً قال: لا بی الہاج الاسدی: ابھک علی مابعثی بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان لاتدع قبراً مشرفاً لاسویتہ ولا تمثالاً لاطمستہ" (رواہ الترمذی)

اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدر مسنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنالیتے تھے اور انہیں زیادہ اونچا کر دیتے تھے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔

لہذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: "و نفس و مامواھا"۔ چنانچہ مشر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا

(۱) الکوکب الدرۃ: ۱۹۳/۲

(۲) التلخیص الحبیر: ۱۳۰/۲

(۳) ملخصاً من درس ترمذی: ۲۹۳/۳، وانظر أيضاً: لمحات التلخیص فی شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۹۶/۳

جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

چنانچہ صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "انہ الحدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحداً ونصب علیہ اللین لصباً، ورفع قبرہ عن الأرض فلدشیر"۔
نیز صحیح بخاری میں حضرت سفیان ثمالیؓ کی روایت ہے "انہ رای قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم منماً"۔

ان روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک بالشت سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک بالشت تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں "لا تدع قبر أمشرفاً إلا مسویئہ" اسی پر محمول ہے۔ (۱)

قبر کی بلندی کی ہیئت کیا ہوگی؟

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہیئت کیا ہوگی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثمالیؓ کی مسلک یہ ہے کہ قبر کو ہان نما بنایا جائے گا۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو سطح اور مربع بنایا جائے گا۔

دلائل فقہاء

جمہور کی دلیل بخاری میں حضرت سفیان ثمالیؓ کی روایت ہے "انہ رای قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم منماً"۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت سفیان ثمالیؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں "دخلت البیت الذی فیہ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبر ابی بکر وعمر منماً"۔ اس روایت کی سند بھی صحیح ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں "بلغنا أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سطح قبر ابنہ ابراہیم"۔

نیز حدیث باب میں "الاسویئہ" کو بھی سطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف افضلیت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ (۱)

مردوں کے لئے زیارتِ قبور کا حکم

”عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد كُتِبَ نَهْيُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ وَلَقَدْ اِذْنٌ لِمَحْمُودٍ زِيَارَةُ قَبْرِهِ لَمْ يَزِدْهُ فُزُورُهَا وَلَئِنْ هَذَا كَرِ الْآخِرَةُ“ (رواه الترمذی)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد پختہ نہ تھے زیارتِ قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو زیارتِ قبور کی اجازت دیدی گئی، جیسا کہ حدیث باب میں ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مردوں کے لئے زیارتِ قبور کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ چنانچہ ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں کہ زیارتِ قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہی کیوں نہ ہو، ان کا استدلال حدیث باب میں ”فزوروا“ کے امر سے ہے، اور امر واجب کے لئے آتا ہے۔

جمہور ائمہ کے نزدیک مردوں کے لئے زیارتِ قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں، اور جہاں تک حدیث باب میں ”فزوروا“ کے امر کا تعلق ہے، جمہور کے ہاں وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔

اس کے برعکس ابن سیرین، ابراہیم نخعی، اور امام شعیب کے نزدیک مردوں کے لئے زیارتِ قبور مطلقاً مکروہ ہے۔ (۲)

عورتوں کے لئے زیارتِ قبور کا حکم

”عن ابن عباس قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور... الخ

”(رواه الترمذی)

(۱) درس ترمذی: ۳/۲۹۶، مکتبہ فی لفحات التلخیص: ۳/۹۷

(۲) درس ترمذی: ۳/۱۹۷ مع إيضاح وزيادة لليلة من المرتب عفا الله عنه، والتفصيل في الدر المنصور: ۵/۲۸۳،

ومفحات التلخیص فی شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۳/۱۱۳

عورتوں کے لئے زیارت قبور کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عورتوں کے لئے زیارت قبور مطلقاً ممنوع ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک کہ لہجہ تحریمی کی اور دوسری جواز کی، ان دونوں روایتوں میں صحیح تطبیق یہ ہے کہ عورتوں سے اگر قبروں پر جزع و فزع کا اندیشہ ہو یا بے پردگی کا خوف ہو تو مکروہ ہے۔ اور اگر جزع و فزع کا اندیشہ نہ ہو تو بوڑھی عورتوں کے لئے باپردہ جانا جائز ہے البتہ جو ن خواتین کے لئے مکروہ ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارت قبور مطلقاً ناجائز تھی، جیسا کہ اس ممانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتا ہے "کنْتُ لہٰنَکُم عن زیارة القبور فزوروا" (۱) بہر حال زیارت قبور کی ممانعت منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور "زوروا" کا حکم مردوں اور عورتوں دونوں ہی کے لئے ہے، کیونکہ قرآن وحدیث میں بکثرت احکام بیان ہوئے صیغہ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے، جبکہ باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں۔ (۲) واللہ اعلم

نقل میت کا مسئلہ

"عن عبد اللہ بن ابی ملیکہ قال: توفي عبد الرحمن بن ابی بکر بالحسني، قال:

فنحمل إلى مكة فدفن فيها" (رواه الترمذی)

میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف نقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے، اور بعض کے نزدیک جائز۔

ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ مادون المسر یعنی مسافت سفر کی مقدار سے کم لیجانے کی گنجائش ہے۔

(۱) کتاب فی المسئلة المباحة

(۲) درس ترمذی ۹۹/۲ و ۲۹۰/۳، وصحاح المسیح ۱۱۳/۳، وانظر لها، إمام طبری ۴۴۰/۳، والدر المنصور

ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر یجائز بھی مکروہ نہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ یجائز پسندیدہ نہیں لایا یہ کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے۔
امام محمدؒ سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے۔ (۱)

احناف کا فتویٰ

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک یجائز ناجائز نہیں لایا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور فن کے بعد نعش نکال کر یجائز تو ہر حالت میں ناجائز ہے۔ (۲)

میت کو رات کے وقت دفنانے کا حکم

”عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبر الیلا“ (رواہ الترمذی)
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو رات کو دفنا ناجائز ہے، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔
البتہ حسن بھریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ رات کو دفنا ناجائز ہی نہیں لایا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل طحاویؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تدفنوا موتاكم باللیل“۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مؤمنین کی نماز جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا ارشاد تھا ”لا اعرفن مامات منکم میت بین اظہرکم الا اذنتمونی بہ فان صلوتی علیہ رحمة“۔ اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ (۳)

(۱) انظر للطعيل . عمدة القاری: ۱۶۳/۸

(۲) درس ترمذی: ۲۹۹/۳، و انظر ايضا، الدر المنصور علی سنن ابی داؤد: ۲۳۶/۵

(۳) راجع، عمدة القاری: ۱۵۰/۸

دلائل جمہور

(۱)..... جمہور کی ایک دلیل تو حدیث باب ہے۔

(۲)..... دوسری دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: صلی النبی

صلی اللہ علیہ وسلم علی رجل بعد ما دفن بلیلة قام هو واصحابه وکان سال عنه، فقال: من هلا؟ قالوا: فلان، دفن البارحة، فصلوا علیه". اگر میت کورات میں دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔

(۳)..... نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی

داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں "رای ناس نارأی المقبرة، فانوها، لئلا یرسل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبر، واذہو یقول: ناولونی صاحبکم... إلخ". (۱)

میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ

"عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبر البلاء فأسرج له سراج

فأخذه من قبل القبلة" (رواه الترمذی)

میت کو قبر میں کس طریقے سے اتارنا چاہئے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی

صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اسی جانب سے عرضاً قبر میں اتار

اجائے۔ (۲)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک "سَلَّ" افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی

پاکتی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پاکتی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے

اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

مستدلات ائمہ

حنفیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں "فأخذه من قبل القبلة" کے الفاظ آئے

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی: ۳۰۱/۳، والطرايع، الدر المنصور: ۲۳۵/۵

(۲) منابع الصانع فی تزیین الشرائع: ۳۱۸/۱

ہیں۔

نیز ان کا استدلال مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی ہے "ان علیاً اُخذ بزیلعین المكف من قبل القبلة".

امام شافعیؒ کا استدلال "مسند شافعی" کی ایک روایت سے ہے "عن ابن عباس قال: مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه".

لیکن علامہ مٹائی نے اعلاء السنن (۱) میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کہانی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرام کا آپ کو دفناتے وقت "مثل" پر عمل کرنا ایک ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک دیوار کی جڑ میں تھی اور قبلہ کی جانب سے داخل کرنا ممکن ہی نہ تھا۔ (۲)

خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

عن جابر بن سمرۃ أن رجلاً قتل نفسه فلم يصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں

پڑھی جائے گی۔ (۳)

(۱) اعلاء السنن: ۸/۲۵۳

(۲) ملخص من دروس ترمذی: ۳/۳۰۲، و کذا فی الدر المنصور علی سنن ابی داؤد: ۵/۲۷۳، و فہمات الطبع: ۳/۹۹

(۳) راجع: المعنی لام فیما: ۲/۵۵۶، والمجموع شرح المہذب: ۵/۲۶۷

دلائل جمہور

جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَصَلُّوا عَلٰی كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ... إلخ".

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے "صَلُّوا عَلٰی مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ".

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "صَلِّ عَلٰی مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شاعت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے۔ (۱)

کفالت عن المیت درست ہے یا نہیں؟

"عن ابی قتادۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى برجل لبصلي عليه فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا علی صاحبکم فإن علیہ دیناً، قال أبو قتادۃ: هو علی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بالوفاء؟ فقال: بالوفاء، فصلى عليه" (رواه الترمذی)

میت کی جانب سے کفالت کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جائے یا نہ چھوڑا ہو، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں بلکہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو۔ (۲)

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۰۵/۳، والنظر أيضاً، الدر المنصور: ۲۵۶/۵

(۲) راجع، المجموع شرح المہذب: ۸/۱۳، والمفنی لابن قدامہ: ۵۹۳/۳

اس لئے کہ کفالت نام ہے "ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة مطلقاً" کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا لہذا "ضم ذمة إلى ذمة" ممکن نہ رہا کہ کفالت عن الیث درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو "ضم ذمة إلى ذمة" کا تحقق ہو گیا، پھر اصل (اصل مدیون) کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابوقنادہ کا قول "هو علی" کفالت کے لئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے "بالولاء؟"۔
نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابوقنادہ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت "هو علی" کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصود ہونہ کہ انشاء کفالت۔ (۱)

جوتوں سمیت قبروں کے درمیان چلنے کا حکم

"عن بشیر مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلاذارجل يمشي في القبور عليه نعلان فقال: يا صاحب السبتين اوبحك التي سبتينك... إلخ" (دروہ ابو داؤد)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جوتوں کے ساتھ قبروں میں چلنا جائز ہے یا نہیں؟
چنانچہ امام احمد کے نزدیک قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا مکروہ ہے، اور ابن حزم ظاہری کے نزدیک سستی جوتے پہن کر چلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث باب میں جوگیر وارد ہے وہ سستی جوتوں پر ہی ہے۔

(۱) درس قرطبی للشيخ الإسلام الطحاوي محمد بن أبي العباس محمد بن صالح بن عثيمين: ۳۰۷/۳

لیکن سنن ابن ماجہ اور سنن نسائی کی ایک روایت میں "فقال ابو نعامة: انما الكفيل به" کے الفاظ آئے ہیں، ابن کونندہ، پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ اخبار من الکلام السابق پر، بلکہ اطلاقاً، لیکن اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن الیث قضاء کے بارے میں ہے نہ کہ دین کے بارے میں اور کفالت عن الیث قضاء کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت توبہ ہو تا جب تکفل (کفالت کرنے والے) کے عہد کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ذہن کی ادائیگی لازم فرمادی ہوئی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔
(راجع، المعرف النندی مع جامع الترمذی، ۲۰۵/۱، مؤید علاء طس: ۳۷۷/۱۳)

جبکہ جمہور علماء اور ائمہ مٹھاٹھ کے نزدیک قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا بجا کراہت جائز ہے۔

دلائل ائمہ

امام احمد اور ابن حزم حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور ابوداؤدی میں حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: ان العبد اذا وضع فی قبره وتولی عنه اصحابه انه لیسع قرع نعالبیم"۔

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ جب میت کو دفن کر کے اس کے متعلقین واپس لوٹتے ہیں تو وہ میت قبر میں ہوتے ہوئے ان گھسے جوتوں کے کھٹ کھٹ کی آواز سنتا ہے، اس سے مظلوم ہوتا ہے کہ اس وقت لوگ جوتوں سمیت قبروں کے درمیان چلتے تھے، لہذا اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبروں کے درمیان جوتوں کے ساتھ چلنا جائز ہے۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:

(۱)..... اول یہ کہ حدیث باب میں نبی بیان اولویت کے لئے ہے یعنی قبروں کے درمیان چلنے

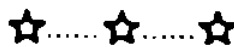
کی صورت میں اولیٰ یہ ہے کہ جوتے اتار دیا جائے۔

(۲)..... دوسرے یہ کہ حدیث باب میں مذکورہ نبی خلیاء کی وجہ سے تھی کہ وہ شخص سہتی جوتے

پہن کر اترا تا ہوا چل رہا تھا، اس زمانہ میں سہتی جوتے عمدہ شمار ہوتے تھے۔

(۳) تیسرے یہ کہ وہاں پر نبی لا جل القدر تھی، یعنی ہو سکتا ہے کہ اس کے جوتوں کو ناپاکی لگ

ری ہوگی۔ (۱)



کتاب النکاح وما يتعلق به

نکاح باب عبادات سے ہے یا معاملات سے؟

"عن ابی ایوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اربع من سنن

المرسلين الحياء، والتعطر، والسواك، والنكاح" (رواه الترمذي)

اس میں اختلاف ہے کہ نکاح باب عبادات میں شامل ہے یا معاملات میں؟

امام شافعی کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، بلکہ دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ ساتھ عبادت بھی ہے۔ (۱)

حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں "خطبہ" اور "ولیمہ" مسنون ہیں، نکاح

شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا نسخہ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں

کے بعد بغیر حلالہ کے تجدید نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس

سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔ (۲)

نکاح کب جائز ہے اور کب واجب؟

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر

قدرت رکھنے اور حقوق زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔ (۳) لیکن

اگر حالت ثوقان یعنی غلبہ شہوت کی حالت نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت کے ادا

(۱) فتح الباری: ۱۰۴/۹، و عمدة القاری: ۶۶/۲۰۰

(۲) درس ترمذی: ۳/۳۱۳، و کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۳۰

کرنے پر قادر ہو۔

ان حضرات کا استدلال ان آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کے لئے امر کا میخذ استعمال کیا گیا ہے، جیسے "فانکحوا ما طاب لکم من النساء" اور "وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وإمالکم"۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تزوجوا لانی مکالربکم الامم"۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی تکلیف نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترک پر تکلیف بھی فرماتے۔ (۱)

تختی للنوافل افضل ہے یا نکاح؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ فرائض کے بعد آدمی کے لئے تختی للنوافل یعنی نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا افضل ہے یا نکاح؟

امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سبیت کی اور تیسری وجوب کی۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترک نکاح خلاف اولیٰ ہے۔ نیز اعتقاد بالنکاح تختی للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے۔

دلائل فقہاء

امام شافعیؒ کا استدلال آیت قرآنی "وبنل الہ بنیلاً" سے ہے تجل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور "ترک نکاح" کے ہیں۔

(۱) درس قرطبی: ۳/۳۱۳، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۳۰، وفتح الملہم: ۶/۳۲۶، کتاب النکاح، ذکر المسلم الرجل فی التزوج، وملتصبات العلماء فی من یجب علیہ النکاح ومن یندب فی حلقہ.

جبکہ خفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)..... آیت قرآنی ”ولقد ارسلنا رسلنا من قبلك وجعلنا لهم ازواجاً ذریۃ“ .
اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترک نکاح
اولی ہوتا تو یہ حضرات اسے نہ چھوڑتے۔

(۲)..... حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی حدیث باب: ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم: أربع من سنن المرسلین: الحیاء، والتعطر، والسواک، والنکاح“ .

جہاں تک ”وتبتل إلیہ تبتلاً“ سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ
زہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں،
اگر اس میں ترک نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا
تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس
آیت سے ترک نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: ”
ورہبانیۃ، ابتلعوہا ما کتبناہا علیہم“ (۱)

کفاءت محض ”دین“ میں معتبر ہے یا ”حرفت“ و ”نسب“ میں بھی؟

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا خطب إلیکم من
تروضون دینہ وخلقہ فزوجوہ“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نکاح میں کفاءت (۲) محض ”دین“ میں معتبر ہے یا ”حرفت“ و
”نسب“ میں بھی؟ (۳)

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی: ۳/۳۱۳، وانظر لہذا، ظہر المسطور علی متن ابی داؤد: ۳/۴، وکشف البوری، کتاب
النکاح، ص: ۱۳۰

(۲) کفایت سے مراد اور اورت کے درمیان مساوات اور برابری ہے۔

(۳) اس بارے میں تفصیل، کہ اس طرح ہے کہ خلیفہ کے نزدیک کفایت تین چیزوں میں ہونا چاہیے: ستم، حریت، مال، مین سخن کے علاوہ
لا حول قلف نہ ہیں مین دین اور صنعت، حرفت۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفایت فی قبیلین ستم ہے، امام محمدؒ کے نزدیک نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ دین اور
آخرت سے ہے۔

اور صنعت، حرفت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ستم ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں۔

چنانچہ حدیث باب سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ ”کفالت“ صرف ”دین“ میں معتبر ہے، ”حرفت“ اور ”نسب“ میں نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک کفالت ”حرفت“ اور ”نسب“ میں بھی معتبر ہے، ان کے نزدیک اسی حدیث میں ”وخلقہ“ کے الفاظ حرفت اور نسب کی ”کفالت“ پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔ (۱)

کفالت فی المال معتبر ہے یا نہیں؟

اس بارے میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے کہ مال میں کفالت معتبر ہے یا نہیں؟
حضرات حنفیہ، حنابلہ اور امام شافعیؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ کفالت فی المال معتبر ہے۔
جبکہ امام مالکؒ کا مسلک اور امام شافعیؒ کا قول صحیح یہ ہے کہ کفالت فی المال غیر معتبر ہے، اور یہی امام احمدیؒ کی روایت ہے۔ (۲)

کفالت فی المال کا مطلب یہ ہے کہ آدمی نفقہ اور مہر دونوں پر قادر ہو، حنفیہ کی یہی ظاہر الروایت ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کفالت فی المال سے آدمی کا نفقہ پر قادر ہونا مراد ہے، چاہے مہر پر قادر ہو یا نہیں۔ (۳)

اور ایک ہے کفالت فی الیسار والغنی، اس کا مطلب یہ ہے کہ مالدار اور غناء میں مساوات ہو، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس کا بھی اعتبار کیا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر بیوی مالدار ہو اور مرد کے پاس اس کے مقابلہ میں مال کم ہو تو عورت کے لئے یہ بات عموماً عار کا سبب بنتی ہے اور پھر وہ اپنی بڑائی کا اظہار کرتی

شافعی کی مشہور روایت یہ ہے کہ کفالت من اوصاف طہ میں مستتر ہے۔ الطویٰ والحریۃ، والسبب والحرفۃ والسلامۃ من المیوب المنفردۃ مثل الجنون والجلام والبرص۔

امام مالکؒ کے نزدیک کفالت صرف دین میں مستتر ہے، کما مرسل قولہ تعالیٰ: **إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِدَاظُنَا فَمَا كُمْ بِرَفْقَةٍ عَلَيْهِ** السلام: **فَاظْفِرْ مَدَانَ الْجِبَنِ**۔ **هَذَا الطَّعْمِلُ كُلُّهُ مَطَاوِنُ الدَّرَجَاتِ الْمَنْصُودِ: ۳۳/۳**، وکشافی کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۷۰

(۱) راجع، درس ترمذی: ۳/۳۱۷، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، وکشافی الفہم الإسلامی وأدلہ: ۲۳۰/۷، والمعی لان لعمادۃ: ۳۸۲/۶

(۲) کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۷۹

(۳) المہدایہ: ۲۹۰/۲، کتاب النکاح

ہے، جس کی وجہ سے زوجین کے درمیان ناگواری پیدا ہوتی ہے اور ازدواجی زندگی کامیاب نہیں رہتی۔ (۱)

مخطوبہ کو دیکھنے کا مسئلہ

”عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: انظر

إليها فإنه أحسن أن يؤدم بينكما“ (رواه الترمذي)

نکاح سے پہلے عورت کو دیکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ (۲) کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور احتیاط میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے۔

جبکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں ”انظر إليها“ کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے۔

اور جو حضرات اجازت نہیں دیتے وہ ترمذی کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں ”بأعلى لاتباع النظرة النظر، فإن لك الأولى، وليست لك الآخرة“۔

لیکن اس کا جواب ظاہر ہے کہ یہ تو اس نظر کے متعلق ہے جو ارادۂ نکاح کے بغیر ہو۔ (۴)

مخطوبہ کے کتنے حصہ کو دیکھا جاسکتا ہے؟

عورت کو نکاح سے پہلے دیکھنے کی اجازت تو ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس کے کتنے حصہ

کو دیکھا جاسکتا ہے؟

(۱) کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۷۹

(۲) خاطب نکاح کرنے والے کو کہتے ہیں اور مخطوبہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کو نکاح کا بیٹھا ہوا گیا ہو، جس کو اردو میں منسوبہ کہتے ہیں۔

(۳) درس ترمذی: ۳/۳۱۸

(۴) عمدة القاری: ۲۰/۱۱۹

اس پر تو جمہور کا اتفاق ہے کہ وجہ اور کلمین کو دیکھا جاسکتا ہے، وجہ سے اس کے جمال کا اندازہ ہو جائے گا اور کلمین سے اس کے جسم کی نعومت اور نرمی کا اندازہ ہو جائے گا۔

امام اوزائیؒ فرماتے ہیں کہ شرمگاہ کے علاوہ جو بھی حصہ دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے۔

علامہ ابن حزمؒ اور داؤد ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ جسم کے ہر حصہ کو دیکھ سکتا ہے وہو باطل بلارب (۱)۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

”عن الربیع بنت معوذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجویریات لنا یضربن بملحوفهنّ ویندبن من قیل من آبائی یوم یسرالی ان قالت إحداهنّ:

ولبنانی یعلم مافی غد، فقال لہا رسول الله صلى الله عليه وسلم: اسکتی عن ہذہ، وقولی

التي کتب تقولین قبلہا“ (رواہ الترمذی)

اس روایت کے آخری جملہ سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان ”دف“

(ذہول) بجا کر اور ”غنا“ کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے

بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

جبکہ بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے اسی روایت سے استدلال کر کے کہا ہے کہ ”غنا“ اور

”موسیقی“ جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف ”دف“ کا ذکر ہے جو

آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی

کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی

طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

موسیقی کی آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ آلات جو اصلاً اعلان و فیروہ کے لئے وضع کئے گئے اور ان کا مقصد لہو و طرب نہ

ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً ”دف“، ”نقارہ“ اور گھنٹیاں وغیرہ، ان کا

(۱) النظر لہذہ المسئلة، فتح الباری: ۲۲۷/۹، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص ۲۲۶، ودرس ترمذی: ۳۱۹/۳

استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲)۔ وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساق کا شعار ہوں، جیسے "ستار" اور "ہارمونیم" وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳)۔ وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساق کا شعار نہ ہوں، امام غزالی نے اس کا مثال "طبل" (ڈھول) سے دی ہے۔

امام غزالی اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا لڑکیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریر یک قلب ہونہ کہ لہو و طرب۔ (۱)

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالی وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔

دلائل حرمت

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)۔ ارشاد باری تعالیٰ "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ"۔

اس آیت میں "لہو الحدیث" سے مراد "غنا" اور "مزامیر" ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲)۔ صحیح بخاری میں حضرت ابومالک اشعری کی مرفوع روایت ہے "لیکونن من امتی اقوام یستحلون الحر (ای الفرج) والحریر والخمرو المعازف"۔

(۳)۔ سنن ابن ماجہ میں مجاہد سے مروی ہے: "قال: کنت مع ابن عمر فسمع صوت طبل فادخل اصبغیه فی اذنیہ، ثم تنحی حتی فعل ذلک ثلاث مرات، ثم قال: هکذا فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم"۔

قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

(۱)..... قائلین اباحت کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث باب سے ہے لیکن اس کا جواب گذر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(۲)..... دوسرا استدلال بخاری میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے "إنها زلت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة أما كان معكم لهُو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهُو" اس میں لفظ "لہو" مطلق ہے جو تمام آلات طرب کو شامل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لہو" سے مراد غناء بغیر آلات ہے، یا زیادہ سے زیادہ غناء بالدف مراد ہے، چنانچہ ایک روایت میں: "فهل يحتم معها جارية تضرب بالدف وتغني؟" کے الفاظ آئے ہیں، بہر حال غناء بغیر آلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور اور خوشی میں۔

غناء بغیر آلات کا حکم

جہاں تک غناء بغیر آلات کا تعلق ہے سوا اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع و حشت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیہ نہ ہو، جن احناف سے ان مواقع پر غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا كان في الكلام ما لا يجوز" (۱) پر محمول ہے، بہر حال رائج یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من لأجہیہ نہ ہو، لاجہیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالی نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدم (۲)

ولیمہ کا شرعی حکم

"عن انس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى علي بن عبد الرحمن بن عوف أثار الصفرة..... فقال: بارك الله لك، أولم ولو بشاة" (رواه الترمذي)

(۱) یعنی وہ کراہت اس صورت میں ہے جب اس میں ناجائز باتیں شامل ہوں۔

(۲) راجع للتفصيل المذكور وللطهصيل المزيد، درس ترمذی: ۳/۳۲۱، وفتح الملہم: ۳/۳۷۸، استدلال المصروفہ علی إباحة الغناء وسماحه بالآلات والرد عليهم.

ولیمہ کی دعوت کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔

اہل ظاہر کے نزدیک ولیمہ واجب ہے، یہ حضرات حدیث باب میں "اولیم ولبو شاة" کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں کہ "اولیم" امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے۔
لیکن جمہور علماء کے نزدیک ولیمہ مسنون ہے، کیونکہ حدیث میں اس کی تصریح ہے کہ "الولیمۃ حق ومنہ"۔

باقی حدیث باب میں "اولیم" میں امر جمہور کے نزدیک استحباب اور ندب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔ (۱)

ولیمہ کس وقت ہونا چاہئے؟

ولیمہ کس وقت ہونا چاہئے؟ اس میں بھی مختلف اقوال ہیں:

(۱) قبل الدخول (۲) بعد الدخول (۳) عقد نکاح کے وقت (۴) بناء اور دخول کے وقت (۵)
ابتداء عقد سے لے کر بعد الدخول تک کسی بھی وقت، اور یہ آخری قول ہی رائج اور بہتر ہے۔ (۲)

ولیمہ کتنے دن تک درست ہے؟

"عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أول يوم حق، وطعام يوم الثاني سنة، وطعام يوم الثالث سمعة، ومن سَمِعَ سَمِعَ الله به" (رواه الترمذي)۔
ولیمہ کتنے دن تک درست ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک کے استحباب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرام کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی، مثلاً: "عن حفصة قالت: لعائز زوج أبي سبوس دعا"۔

(۱) فتح الباری ۲/۲۰، وعنده الفاری ۱۳۳/۲۰، وفتح المصنوع ۲/۶، کتاب النکاح، الوال الطحاوی، ۲۸۷/۹۔

احادیث دعوت ولیمہ واحد ام نہ؟

(۲) درس ترمذی ۳/۳۳۳، وکذا فی کشف الباری، کتاب النکاح، ص ۲۸۹، وفتح الباری ۲۸۷/۹۔

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعة ايام فلما كان يوم الانصار دعاهم ودعاه بن كعب وزيد بن ثابت .

لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین (بلائے گئے لوگ) جدا جدا ہوں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ (۱)

عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟

”عن ابی موسیٰ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا نکاح إلا بولي“

(رواہ الترمذی)

عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا مشہور اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ، عاقلہ اور بالغہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب اور مستحب ہے۔ (۲)

والا کل فقہاء

جمہور کی پہلی دلیل حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث باب ہے، یعنی ”لا نکاح إلا بولي“۔

نیز ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، فرماتی ہیں ”ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحها باطل فنکاحها باطل فنکاحها باطل“۔

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) قرآن کریم میں عورت کے اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے: ”وإذا طلقتم

النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينکحن أزواجهن“۔

(۱) درس ترمذی ۳/۲۳۵، وکشافی کشف الاری، کتاب النکاح، ص ۲۹۳

(۲) اسطر لمفصل هذه المذاهب، کشف الاری، کتاب النکاح، ۲۲۹، وسام المفصل فی فتح الملهم ۳/۴۴۱

کتاب النکاح، مذاهب العلماء فی أن النکاح هل یعقد بمطابقة النساء مع ولی أم لا ۲۰، إلخ

اسی آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ استواء سے منعقد ہو جاتا ہے۔

دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ (بالغہ) عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں پہلا استدلال اشارۃً العص سے ہے اور دوسرا استدلال عبارتۃً العص سے۔

(۲)..... اسی طرح قرآن کریم میں ارشاد ہے "فہذا ببلغن اجلھن فلا جناح علیکم لہما لعلن فی انفسھن بالمعروف"۔

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور "لعلن فی انفسھن" کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

(۳)..... اسی طرح ارشاد ہے "ان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ"۔ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃً العص کے طور پر عبارتِ استواء سے نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل ہے۔

(۴)..... طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بیٹی حصفہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بغیر ولی کے تھا۔ دلائل جمہور کے جوابات

جہاں تک جمہور کی استدلال حضرت ابوسویٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیث کا تعلق ہے احناف کی طرف سے ان کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو، اور حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے۔

یا پھر حضرت ابوسویٰؓ کی روایت "لا نکاح إلا بولی" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فانکحھا باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ (۱)

(۱) ملخص دوس ترمذی، ۳۲۸/۳، و نظریہ، الدر المنثور: ۳/۳۳، و کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۲۹

نکاح میں شہادت کا مسئلہ

”عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: البغایا اللہی ینکحن أنفسهن

بغير بینة“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نکاح میں شہادت ضروری ہے یا اعلان اور اشتہار کافی ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔

دلائل ائمہ

جمہور کی دلیل حدیث باب ہے، جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے، نیز ان کا استدلال ان

روایات سے ہے جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زناہر اور ظنیہ ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو، تاکہ

دونوں میں امتیاز ہو جائے، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہر انکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت

ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نبی عن نکاح البر“ (۱)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح البر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس

نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح علانیہ ہے نہ کہ نکاح ہر۔ (۲)

نکاح کا نصاب شہادت

نکاح کے نصاب شہادت میں بھی جمہور کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی

طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی منعقد ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس

باب میں معتبر نہیں۔

(۱) مجمع الزوائد ۴: ۲۸۵

(۲) دوسرے قول سے: ۳۲۵/۳ مع الحاشیہ (۳) وخطیر لہذا، کنف الخری، کتاب النکاح ص: ۲۶۱

مستدلاتِ ائمہ

امام شافعیؒ "شاہدی عدل" والی آیت (۱) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مذکر کا مینہ استعمال کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی شہادت مقبول نہیں۔

لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً "شاہدین" کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصابِ شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصابِ شہادت یعنی قرآنی یہ ہے "واستشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکنوا رجلین فرجل وامرأتان"۔ اور یہ آیت کریمہ حنفیہ کی دلیل بھی ہے۔

نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال زہریؒ کی ایک روایت سے ہے "قال: مضیبت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح ولا في الطلاق"۔ (۲)

لیکن اول تو یہ غیر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارضہ نہیں کر سکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے۔ (۳)

ولایتِ اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تنکح الشیب حتی تسامر ولا تنکح البکر حتی تساذن وإذنیها صمائیہا" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ولایتِ اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے؟ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور شیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور شیبہ پر ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ اس کے برعکس حنفیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے، لہذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا شیبہ۔

(۱) یعنی - هذا ملخص احكام من معروف او لا فر من معروف وانتهوا الى عدل مكم والتموا الشهادة الله
(۲) (سر لا طلاق، آیت ۲، ص ۲۸)

(۲) رواہ ابو عبدہ فی الاحوال.

(۳) موس لمبلی ۳۳۹/۳ مع الحاشیہ (۲)

گو یا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے۔

اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں۔

اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، حنفیہ کے نزدیک نہیں۔

اور صغیرہ ثیبہ پر حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے اور امام شافعی کے نزدیک نہیں۔

حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔

دلائل فقہاء

امام شافعی کا استدلال ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے "إن رسول

الله صلى الله عليه وسلم قال: الأيم أحق بنفسها من وليها". وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایم"

سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبكر تساذن في نفسها

وإذنها صماتها" اور جب "ایم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البكر ليست

أحق بنفسها من وليها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے، اس استدلال سے معلوم ہوا کہ

ولایت اجبار ولی کو باکرہ پر حاصل ہے نہ ثیبہ پر۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)..... حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب "لا تنكح الثيب حتى تسامرو ولا تنكح

البكر حتى تساذن وإذنها صماتها". اس میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق

صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲)..... ابو داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "إن جارية بكرة أئمت النبي

صلى الله عليه وسلم فلا تكرن أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه

وسلم". یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں "الأيم أحق بنفسها من وليها" سے شافعیہ

کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "الأيم" سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق

باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے۔

البتہ "بکر" کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دہرا تھا اور اگر بالفرض

”ایم“ سے مراد ”لب“ ہی لی جائے تب بھی مفہوم مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جبکہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”البرکۃ تاذن فی نفسها“ (۱)۔

یتیم لڑکی کے نکاح کا حکم

”عن عروۃ بن الزبیر انہ سال عائشۃ، قال لہا: یا اماتہ! ”وإن خفتم ألا تفیطوا فی الیتامی - إلی - ماملکت ایمانکم“، قالت عائشۃ: یا بن اختی، ہلہ الیتیمۃ لکون فی حجر ولتہا... إلخ“ (رواہ البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یتیم لڑکی کا نکاح کرنا درست ہے یا نہیں؟
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بلوغ سے پہلے یتیم لڑکی کا نکاح جائز نہیں ہے۔
امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ جب وہ نو سال کی عمر کی ہو جائے تو اس کی رضامندی سے اس کا نکاح کرایا جاسکتا ہے اور پھر بالغ ہونے کے بعد اس کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔
حضرات حنفیہؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ صغیرہ ہے تو اس پر دادا کو حق اجبار حاصل ہے، اگر کوئی دوسرا شخص اس کا نکاح کرائے تو نکاح صحیح ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فسخ کا اختیار ہوگا، اور اگر وہ بالغہ ہے تو پھر اس پر کسی کو بھی حق اجبار حاصل نہیں کیونکہ بالغ ہونے کے بعد اس پر ”یتیم“ ہونے کا اطلاق بھی درست نہیں ”لایتم بعد البلوغ“ (۲)۔

ایجاب و قبول کے درمیان فصل کا مسئلہ

”قال الإمام البخاری: وإذا قال للولی: زوّجنی فلانة، لم یکن ساعۃ، أو قال: ما معک؟ فقال: معی کلما وکلما، أو لبثا، لم یکن قال: زوّجتها، لم یکن جالز“ (البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ نکاح میں ایجاب و قبول کے درمیان فصل معرّیہ ہے یا نہیں؟ یعنی ایجاب کے فوراً بعد قبول کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

حضرات مالکیہؒ فرماتے ہیں کہ ایجاب کے بعد فوراً قبول کرنا چاہئے تاخیر کے بعد قبول کرنے کا

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۳۸/۳، وعظاً منہ، الدر المنثور: ۳۳/۴، وکشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۳۵

(۲) کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۵۰، ملخصاً من فتح الباری: ۲۳۰/۹، والملخص لابن قدامة: ۳۲/۷، ومرتبة

اعتبار نہیں ہوگا۔

حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ "اصل یسر" یعنی ایجاب و قبول کے درمیان معمولی سا قائل ہو تو معتبر نہیں، اگر کسی نے درمیان میں طلبہ وغیرہ پڑھا، یا سبحان اللہ کہا، یا دو بشارتیں پڑھا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ قبول کے لئے بطور تمہید و مقدمہ کے ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اگر مجلس کے اندر اندر قبول کر لیا تو اس قبول کا اعتبار ہوگا لیکن اگر مجلس مختلف ہو گئی تو پھر اعتبار نہیں ہوگا۔ (۱)

غلام کا بغیر اذن مولیٰ کے نکاح کرنے کا حکم

"عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذانکح العبد بغیر اذن مولاه

النکاح باطل" (رواہ ابوداؤد) (۲)

غلام کے لئے حکم تو یہ ہے کہ وہ بغیر اذن مولیٰ کے نکاح نہ کرے، لیکن اگر وہ بغیر اذن مولیٰ کے نکاح کر لے تو اس نکاح کا کیا حکم ہے؟

امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ نکاح قاسد ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ جائز تو ہے لیکن مولیٰ کے لئے اس کے نسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔
داؤد ظاہری فرماتے ہیں کہ بالکل جائز اور صحیح ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نکاح فرض ہے اور جو چیز فرض ہو وہ محتاج اذن نہیں۔

حضرات حنفیہ کا مسلک اس بارے میں نکاح کی صحت کی ہے البتہ یہ صحت مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔

حدیث باب

اس مسئلہ میں امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جو ان کے نزدیک اپنے ظاہر پر ہے۔

لیکن حضرات حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مؤول ہے یعنی فی الحال نکاح غیر معتبر اور غیر نافذ ہے بلکہ جائز مولیٰ پر موقوف ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، جیسا کہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں: "هذا الحديث ضعيف، وهو موقوف، وهو قول ابن عمر" (۱)۔

کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے؟ اگر ہے تو کتنی؟

اس بات پر اتفاق ہے کہ مہر شرائط نکاح میں شامل ہے البتہ مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں شمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔

علامہ ابن حزمؒ کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی۔

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے، وہ اس کو "اقل ما يقطع به يد السارق" (۲) پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک ربع دینار کے بدلے میں ایک عضو کاٹا گیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوئی۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ کی حدیث سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد سے فرمایا: "فالتمس ولو خاتماً من حديد"۔

حنفیہ کا استدلال بیہقی میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ينكح النساء إلا كفواً ولا يزوجهن إلا الأولياء، ولا مهر دون عشرة دراهم"۔

اس روایت کی تائید حضرت طائیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لا مهر أقل من عشرة دراهم"۔

جہاں تک شافعیہ کی استدلال حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس

(۱) الدر المنثور: ۳/۳۱، مباحث من العرب لغنى عنه وعن والده.

(۲) یعنی امام مالکؒ کے نزدیک زوجہ مرد کا صاب ربع دینار یا تین درہم ہے جس کے بدلے میں ایک عضو (ہاتھ) کاٹا جاتا ہے تو یہاں بھی ایک عضو (خند) کی ملکیت میں آنے کے لئے بھی ربع دینار یا تین درہم کا ہونا ضروری ہے۔

(۳) راجع، دروس لومدی: ۳/۳۵۱، وکشف الباری، کتاب النکاح: ۲۶۲، وفتح الملہم: ۶/۳۹۷، کتاب النکاح.

القول العلماء، فی ان لکل مہر هل هو مرفوع من الشارع ام لا، لعل مرفوع الى رأي الزوجين؟

میں آپؐ نے "خاتم حدید" کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر مغل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس "تحفہ" یا "مہر مغل" کے بغیر "رخصتی" کو معیوب سمجھا جاتا تھا۔ (۱)

خاتم حدید کے استعمال کا حکم

"عن سہل بن سعد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ..

... قال: فالتمس ولو خاتماً من حديد" (رواه الترمذي)

لوہے کی انگوٹھی کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حدیث باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ "خاتم حدید" کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی چڑھی ہوئی ہو۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپؐ نے اس سے فرمایا "مالی اری علیک حلبة اهل النار"۔ اس پر اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا "اتخذہ من ورق ولا تنتمہ مثقالاً"۔

جہاں تک حدیث باب کے جملہ "فالتمس ولو خاتماً من حديد" کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حنفیہ کی مسئلہ "حلبة اهل النار" والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔ (۲)

تعلیم قرآن کو مہر بنانے کا حکم

"عن سہل بن سعد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ..

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۳۵۱، وکنزہ الدرع المصنوع: ۴۹/۳، جامع للعقيل، كشف القوری، کتاب النکاح، ص: ۲۶۲

(۲) درس ترمذی: ۳۵۵/۳، واطرافاً، كشف القوری، کتاب النکاح، ص: ۱۶۸، و- کتاب الناس، ص: ۲۲۸،

وفتح المصنوع: ۳۹۶/۶، کتاب النکاح، الموال العلماء فی حراز النکاح حاتم الحدید۔

.... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: زوجتكها بما معك من القرآن " (رواه الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ تعلیم القرآن کو مہر بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز نہیں۔ (۱)

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبغوا

بما هو لكم" اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، لہذا اس کو مہر بنانا جائز نہیں۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے آیت کا نسخ بھی درست نہیں، لہذا حدیث باب (یعنی "

زوجتكها بما معك من القرآن) کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں

بامعاوضہ کی نہیں بلکہ سیرت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوجتكها لانك من اهل القرآن"

یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر متحمل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر مؤجل قواعد کے مطابق واجب

ہوگا۔ (۲)

عشق کو مہر بنانے کا حکم

"عن انس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق صفية وجعل

عتقها صداقها" (رواه الترمذی)

بانہی کی آزادی اور حق کو اس کا مہر بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمد کے نزدیک "عشق" کو مہر بنانا جائز ہے، ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک حق کو مہر بنانا درست نہیں۔ (۳)

جمہور کا استدلال آیت کریمہ "واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبغوا بما هو لكم" سے

ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور حق بھی

(۱) انظر لهذه المسئلة، المجموع شرح المهذب، ۴۸۶/۱۵، والمغنى لابن قدامة: ۶۸۳/۶

(۲) دروس ترمذی: ۳۵۷/۳، وانظر أيضاً، كشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۶۹، وفتح المصلح: ۴۰۲/۶، کتاب

النکاح، هل يجوز ان يكون تعليم القرآن صدقاً؟ ۱۲، مختلف العلماء فی ذلك.

(۳) راجع، عمدة القاری: ۸۱/۴۰، وبتأیة المجتهد: ۱۶/۴

مائل نہیں، لہذا اس کو مہر بتانا جائز نہیں۔

اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہؓ کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپؐ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو "جعل عتقها صدقها" سے تعبیر کر دیا۔ (۱)

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بتا دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔ (۲)

حلالہ نکاح کا مسئلہ

"عن عائشة أن رفاعة القرظي تزوج امرأة ثم طلقها، فترجعت آخر، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت له أنه لا يأتيتها، وأنه ليس معه إلا مثل هدية، فقال: لا، حتى تلوفي غسيلته ويدوق غسيلتك" (رواه البخاري)

اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق مغلطہ دے دی اور اس کے بعد اس شخص کی بیوی نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا تو کیا محض نکاح شوہر اول کے حق میں حلالہ بن جائے گا، اور اس کے لئے پھر پہلے شوہر سے اس نکاح کے بعد اگر طلاق ہو گئی تو عدت کے بعد نکاح جائز ہو جائے گا یا نہیں؟ اس میں تین قول ہیں:

(۱)..... حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے صرف نکاح کا ہو جانا حلالہ کے لئے کافی ہے۔

(۲)..... جمہور فقہاءؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے نکاح اور جماع دونوں کا ہونا تحلیل کے لئے ضروری ہیں، صرف نکاح حلالہ کے لئے کافی نہیں بلکہ وطی بھی ضروری ہے، البتہ انزال شرط نہیں۔

(۳)..... حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص سے صرف نکاح اور جماع کا ہونا تحلیل کے لئے کافی نہیں بلکہ انزال بھی اس کے لئے ضروری ہے۔ (۳)

(۱) ومما كثر له تعالى: ولعلهم ورثكم انكم تكلمون "يزمان ابن طلاق لراتي في مناه (أي معنى الحديث) ان العزل محل محلل الصداق وان لم يكن صدقاً لال: ومما كثر لهم "الحروع زاد من لازاده".

(۲) ملخصاً من درس لرمادی ۳/۵۸، والطراحي، كشف الباري، كتاب النكاح، ص: ۱۶۳، وفتح الملهم ۶/۶.

۳/۱۲، كتاب النكاح، الروال العلماء في انه هل يصح جعل عتق الأمة صدقاً أم لا؟... إلخ.

(۳) راجع لتفصيل المطالع، فتح الباري: ۵۸۳/۹، وعبد القاري ۲۰/۲۳۶.

جمہور کا استدلال

اس مسئلے میں جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت جب تک دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد جماع نہ کر لے اس وقت تک وہ شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔ (۱)

نکاح بشرط التحلیل جائز ہے یا نہیں؟

”عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له“ (رواه الترمذي)

”نکاح بشرط التحلیل“ کا مطلب یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت مطلقہ عورت اور زوج ثانی (یعنی محلل) دونوں اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کر لے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، یا اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ زوج ثانی مطلقہ عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔ اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عقد میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔ بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا مأجور ہوگا، یعنی اس کو اس نیت پر ثواب ملے گا۔

امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بیۃ التحلیل ہو تو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہوگا کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔ (۲)

نکاح بشرط التحلیل منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟

”عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى

الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له“ (رواه الترمذي)

(۱) کشف القوری، کتاب الطلاق، ص ۵۷

(۲) ملخص من دروس ترمذی: ۳/۳۵۹

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ نکاح بشرط التحلیل منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟
امام شافعیؒ (۱) اور امام احمدؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس سے عورت
زواج اول کے لئے حلال ہوتی ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے تو نکاح
منعقد ہو جائے گا اور عورت زواج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔ (۲)
دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔
لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نبی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نبی عن الافعال
الشرعیہ اصل فعل کی شریعت کا تقاضا کرتی ہے۔ (۳)

حنفیہ کا استدلال مصنف عبد الرزاق میں حضرت مرثد کے ایک فتوے سے ہے: "عن ابن سیرین
قال: ارسلت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها الزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها و
لا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها". معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا۔ (۴)

متعہ کا مفہوم

"عن علي بن أبي طالب أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن

لحوم الحمير الأهلية زمن الخبير" (رواه الترمذي)

(۱) شافعیہ کے ہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔ جامع، حاشیہ (۵) دوسرے ترمذی: ۳۵۹/۳

(۲) اس بارے میں ائمہ احناف کے مذاہب یہ ہیں:

۱) ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ تحریمی ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے۔ "بالنكاح لا يطل
بالشرط" اور زواج اول کے لئے طہت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

۲) ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل قاسد ہے، لانہ فی معنی الموطأ لہ ولا یحلہا علی الاول للفساد.

۳) امام احمدؒ کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرط قاسد سے قاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زواج اول کے لئے طہل نہ ہوگی.

لاسم (الزوج الاول) استعمل ما أخره الشرح لمجازي يمنع مقصوده كماله في قول المورث (راجع حاشیہ (۴) دوسرے

ترمذی: ۳۵۹/۳ معرباً إلى الهداية مع فتح القدير: ۳۵۰، ۳۳/۳)

(۴) كماله في أصول الفقه.

(۵) ملخصاً من دوسرے ترمذی: ۳۶۰/۳، جامع للمسلل المسئلة بالتحليل بكل التفصيل، فتح الملهم: ۳۳۳/۱، كتاب النكاح.

القول العلماء في طهسكاح المحلل هل يصح أم لا وهل يثبت به تحليل الأول لم بشرط له النكاح فصادر وحده؟

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ "انتمتع بک کذا مذہبکذا" الحال "۔ اور وہ عورت اس کو قبول کر لے۔

اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

حرمت متعہ

متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے رد افش کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں، اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اخطار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وإنما ردی عن ابن عباس شی من الرخصة فی المتعة، ثم رجع عن قوله حیث أخبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم"۔

البتہ رد افش کے نزدیک متعہ نہ صرف حلال ہے بلکہ عظیم ترین عبادت ہے، ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک مرتبہ متعہ کرتا ہے تو اس کا درجہ حضرت حسینؓ کے برابر ہو جاتا ہے اور اگر یہ سعادت اس کو دوسری بار بھی حاصل ہو جائے تو وہ حضرت حسنؓ کے مرتبہ کے مساوی ہو جاتا ہے اور جو تین مرتبہ متعہ کرے تو اس کا درجہ حضرت علیؓ کے برابر ہو جاتا ہے اور جو چار مرتبہ متعہ کرے اس کا درجہ (نعوذ باللہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہو جاتا ہے، کہتے ہیں کہ متعہ کرنے والا جب متعہ کے بعد غسل کرتا ہے تو غسل کے دوران گرنے والے قطرات میں ہر قطرہ سے فرشتہ پیدا ہوتا ہے اور وہ اس متعہ کرنے والے کے لئے مغفرت اور رفع درجات کی دعا کرتا رہتا ہے، متعہ کی یہ فضیلت خود ان کی کتابوں میں درج ہے۔ (۱)

حلت متعہ پر رد افش کا استدلال

متعہ کی حلت پر رد افش کا استدلال اس آیت سے ہے "لما استمتعتم به منهن فأنوهن أجورهن فريضة"۔ وہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں متعہ کا بھی ذکر ہے اور اجرت کا بھی، اور اسی کا نام متعہ ہے، لہذا متعہ کا ثبوت قرآن میں موجود ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں، نیز

(۱) مساجد الصادقین، ص: ۴۹۳، شیعیت کا اہل روپ، ص: ۲۹۸، لافلان برہان المعصی، ص: ۵۰۔

آیت کریمہ میں جو "اجورہن" کا لفظ آیا ہے وہ بالاتفاق "مہورہن" کے معنی میں ہے اور مہر کے لئے قرآن نے دوسری آیات میں بھی "اجر" کا لفظ استعمال کیا ہے، جیسے "فَالْكَاهِنُ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَاتُّوهنَّ اجورہن" اس آیت میں "اجورہن" بالاتفاق "مہورہن" کے معنی میں ہے، لہذا اس آیت سے ان کا استدلال درست نہیں۔

حرمیت متہ پر قرآنی آیات

حرمیت متہ پر ایک دلیل تو حدیث باب ہے، اس کے علاوہ قرآن مجید کی بھی کئی آیات متہ کی حرمیت پر دلالت کرتی ہیں۔

چنانچہ سورۃ معارج میں فرمایا گیا: "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، مِمَّنْ ابْتِغَىٰ وِرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ"۔
ان آیات میں دو قسم کی عورتوں کے ساتھ بہستری کی اجازت دی گئی ہے، ایک بیویاں اور دوسری ملک یمن کے ذریعہ سے انسان کی ملکیت میں آنے والی باندیاں، ان دو قسموں کے علاوہ کسی اور سے شہوت پوری کرنے والوں کے بارے میں کہا گیا کہ ایسے لوگ سرکش اور باغی ہیں اور ظاہر ہے کہ جس عورت سے متہ کیا جاتا ہے وہ ان دو قسموں میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے لہذا اس آیت سے حرمیت متہ بالکل صاف طور پر ثابت ہو رہی ہے۔

اسی طرح قرآن کریم کی سورۃ النور کی اس آیت سے بھی حرمیت ثابت ہوتی ہے "وَلْيَسْتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُمِّنْ فَضْلُهُ"۔

یہ آیت کریمہ صاف صاف بتا رہی ہے کہ اگر کسی شخص کی مالی استطاعت اتنی نہیں ہے کہ وہ نکاح اور نفقہ وغیرہ کے اخراجات برداشت کر سکے تو اس کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ عقیف رہنے کی کوشش کرے اور اپنے نفس کو ضبط و قابو میں رکھے، جب اللہ جل شانہ اس کی مالی حالت مستحکم فرمادیں گے تب وہ نکاح کرے، اگر متہ کے جواز کی کوئی صورت اسلام میں جائز ہوتی تو آیت میں اس اسلوب کو اختیار کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی، غنا، اور مالدار سے قبل اس کو عقیف اور قابو میں رہنے کے بجائے متہ کا حکم دے دیا جاتا۔ (۱)

(۱) هذا الفصل كله ما عدا من كتب الباری، کتاب المغازی، ص: ۳۳۳، وانظر لها، البحر المنصور: ۲/۴۷،

حرمت متعدہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض

متعدہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟ اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔ حضرت علیؓ کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرام ہوا، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

رفع تعارض

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ لیکن ان سب میں سے بہتر جواب علامہ طہیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر متعدہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محد و وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا بوجہ یجمع الروایات إن شاء اللہ (۱)۔

نکاح شغار کا مسئلہ

”عن ابن عمر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشغار“ (رواه البخاری) ”شغار“ آٹے سائے کے نکاح کو کہتے ہیں یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور ”احد العقدین“ دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔

نکاح شغار کے ناجائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے، ابن عبد البرؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے لیکن اگر اس طرح نکاح کر لیا جائے تو سوال یہ ہے کہ وہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں؟ حضرات حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا۔

(۱) فیہ الاساد المحترم شیخ الاسلام المعنی محمد بن علی العثمانی ادامہ اللہ علیہم، دوس لمذا: ۳/۲۶۱، راجع لہذا:

فتح الملہم ۲۴: ۲۶، کتاب النکاح، تحلیل أن المتعة منی حرمت ۲ و هل ولع الإباحة والمنع منی بہامرہ الامریین؟

اصول فقہ کا ایک مشہور قاعدہ

نکاح شغار کے انعقاد کا یہ مسئلہ اصول فقہ کے ایک مشہور قاعدہ پر متفرع ہے کہ نمی من الافعال الشرعیہ حنفیہ کے نزدیک مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے، لہذا نکاح منعقد ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ احد البغضین کو جو دوسرے کا مہر مقرر کیا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ بضع مال نہیں اس لئے مہر نہیں بن سکتی، ایسی صورت میں عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی اور احد البغضین کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا بلکہ شرط باطل اور نکاح صحیح ہو جائے گا۔

حضرات شافعیہ نے نکاح شغار کے عدم انعقاد پر حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

لیکن حدیث باب کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس میں شغار جاہلیت سے ممانعت وارد ہوئی ہے جس میں مہر نہیں ہوتا، وہ ہمارے نزدیک بھی ناجائز ہے، ہم نے جواز کا جو قول اختیار کیا ہے وہ مہر مثل کے ساتھ ہے اس لئے یہ شغار ممنوع کے زمرے میں نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ نمی کراہت پر محمول ہے حرمت پر نہیں۔ (۱)

نکاح میں شرطوں کی قسمیں

"عن عقبہ بن عامر الجہنی قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن أحق

الشروط أن یوفیٰ بہا ما استحللتم بہ الفروج" (رواہ الترمذی)

یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم

جوز و اج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور

سکنی وغیرہ۔ ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

دوسری قسم

جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکینی

(۱) ملخصاً من درس لرمذی: ۳/ ۳۶۸، و کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۲۱۵، وانظر أيضاً، الدر المنصور، ۲۹/۴

کی شرط۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائے گا۔
تیسری قسم

"و مایس من القسمین" یعنی جو پہلی دو قسموں کے علاوہ ہوں، مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ بجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔ اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے۔

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزائی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔
امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری نوع کو چھوڑ کر ناقضاء ضروری نہیں البتہ دیلتہ ضروری ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام احمد وغیرہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔
جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضاء عقد کے خلاف شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا ویلتہ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرامتن باری تعالیٰ "و اوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا" کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں، حدیث باب اس سے ساکت ہے۔ لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں۔ (۲)

"کثیر الازواج کافر" کے اسلام لانے کا مسئلہ

"عن ابن عمر ان غیلان بن سلمۃ الثقفی اسلم وله عشرين سنة فی الجاہلیۃ فاسلمن معه ، فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتخیر اربعاً منہن" (رواہ الترمذی)

(۱) انظر لهذا الطعبل . فتح الباری : ۲۷۱/۹

(۲) ملخصاً من درس ترمذی : ۳/۳۷۰ ، و کلماتی کشف الباری ، کتاب النکاح ، ص : ۲۶۹ ، والبرہان المفروق : ۳/۹۳

”کثیر الازدواج کافر“ (۱) اگر اسلام لائے تو اس کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے، ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہو گا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ یہ کہتے ہیں کہ ”کثیر الازدواج کافر“ اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے۔ (۲)

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہو گا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا نکاح خود بخود نسخ ہو جائے گا۔ (۳)

دلائل ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول (۴) پر ہے۔ اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ”تخیر“ سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی، یعنی صرف چار عورتوں کو اپنے نکاح کے لئے اختیار کر لے۔

اگرچہ شیخین کا مسلک اذنی بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کا مسلک اذنی بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات سے بھی ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اسی مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۵)

میدان جہاد میں گرفتار عورتوں سے جماع کا حکم

”عن ابی سعید الخدریؓ قال: أصبنا سبایوم أو طاس ولین ازواج لی قومہن،

لذکر واذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنزلت: والمحصنات من النساء إلا ما ملکت

(۱) کثیر الازدواج کافر ہے جس نے جب تک کہ اسلام لے لیا ہو اور اس حالت میں اسلام لے لیا ہو۔

(۲) ہمیں صحت میں ہے جبکہ بدن چھوڑ دیا نہ ہو صحت میں اسلام لے لیا ہو یا بدن چھوڑ دیا ہو صحت میں سے ہیں سب سے بعد کما لکنا لہ یہی کہ ہے کہ عورتوں کا حق ہے کہ اس سے لے لیں۔ (۱/۱۰: ۱۶۰)

(۳) ہمیں ہمارا کہ عورتوں کے بارے میں ہے کہ اب ”عورتوں“ کے ساتھ نکاح شرعی خودی ہو لیکن اگر ایک ہی عورت سے نکاح ہو جائے تو

چار سب سے بعد نکاح لے لیں گے۔ (۱/۱۰: ۱۶۰)

(۴) دسویں موطعہ میں: ۲۳۵۔ ہاں ہر رجل یكون عنده اکثر من لربع نسوة لیس یملن ہزوج۔

(۵) ملخص من قوس قرطبی: ۳/۴۶۲۔ وقرطبی: ۱/۱۹۴۔

ایمانکم“ (رواہ الترمذی)

یہ بات متفق علیہ ہے کہ ”ذوات الازواج“ یعنی شوہروں والی عورتیں جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے محبت کی طحال ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب نكاح میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب نكاح ”بی“ یعنی گرفتار کر لینا ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک سبب نكاح ”اختلاف دارین“ ہے۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ

ثلاثہ کے نزدیک نکاح نكاح ہو جائے گا اس لئے کہ سبب نكاح یعنی ”بی“ کا تحقق ہو گیا، جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ تاجن دارین نہیں پایا گیا۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس کے موقع پر جو

عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے ”تاجن دارین“ نہ ہوا تھا۔ معلوم ہوا کہ سبب نكاح ”اختلاف دارین“ نہیں بلکہ ”بی“ ہے۔

غالباً ان حضرات کا استدلال مسلم کی روایت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”

اصابوا سبایوم اوطاس لهن ازواج، فتخوفوا، فانزلت هذه الآية: والمحصنت من النساء
إلا ما ملکت ایمانکم“۔

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی روایت یعنی حدیث باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید

ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ولهن ازواج لهن قومهن“ جس سے مترشح ہے کہ ”ازواج ان“ ”سبایا“ کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابوبکر صامؓ نے عمر بن علیؓ کی روایت ”قال: لما كان يوم اوطاس لجفت

الرجال بالرجال وأخذت النساء، فقال المسلمون: كيف نصنع ولهن ازواج؟ فانزل الله

تعالى: والمحصنت من النساء إلا ما ملکت ایمانکم“ سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں

بغیر ازواج کے گرفتاری گئی تھیں لہذا ”بہ بن دارین“ متحقق ہو گیا تھا۔ (۱)

عزل کا حکم

”عن جابرؓ قال: قلنا: یا رسول اللہ! إنا كنا نعزل لفرعمت اليهود وأهلها المولودة

الصغری، فقال: کذبت اليهود، إن الله إذا أراد أن یخلقہ لم یمنعه“ (رواه الترمذی)

عزل کا مطلب یہ ہے کہ جماع کے وقت آدمی انزال فرج سے باہر کرے، عزل کے حکم میں

اختلاف ہے۔ (۲)

علامہ ابن حزم ظاہریؒ فرماتے ہیں کہ عزل حرام ہے، وہ حضرت جذامہ بنت وہب اسدی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کو امام مسلمؒ نے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے متعلق فرمایا: ”ذلک الواد الخفی“ (وَاد کے معنی زندہ درگور کرنے کے ہیں)۔

لیکن جمہور علماء نے حدیث باب کی بناء پر عزل کو جائز قرار دیا ہے، نیز حضرت جابرؓ کی حدیث

ہے ”قال: کنا نعزل والقرآن ینزل“۔

اور حضرت جذامہؓ کی روایت کو بعض حضرات نے منسوخ کہا ہے اور بعض نے اس کو کراہت

تزیہی پر محمول کیا ہے کہ عزل جائز تو ہے لیکن مکروہ تزیہی ہے۔ (۳)

عزل کے حکم میں کچھ اور تفصیل

عزل کے سلسلہ میں تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ خرہ یعنی آزاد عورت کی اجازت کے بغیر عزل جائز

نہیں، ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے، اور امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اس کے مطابق ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اجازت کے بغیر بھی عزل جائز ہے۔

باندی کی اجازت کے بغیر بالاتفاق آقا عزل کر سکتا ہے اور اگر باندی کسی کے نکاح میں ہے تو اس

صورت میں جمہور علماء کے نزدیک اجازت ضروری ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور مالکیہ کے نزدیک آقا سے

(۱) درس ترمذی: ۳/۳۷۵، و کتاب فی الدر المنصور: ۳/۶۹

(۲) مجمعہ دور میں عزل کی مختلف صورتیں مانج ہیں اور احکام بھی ان کے مختلف ہیں، عزل کی ان صورتوں اور احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائے، کتب الہدی، کتاب النکاح، ص: ۶۵۷، حاشیہ: ۳۲

(۳) فتح الباری: ۹/۳۸۵، و شرح الطبری: ۶/۲۸۲

اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت کافی ہے، ماضی میں فرماتے ہیں کہ باندی سے اجازت لی جائے گی۔
امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ شادی شدہ باندی سے عزل کے لئے اجازت کی ضرورت نہیں ہے،
امام احمد کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ (۱)

عزل کے بارے میں اختلاف روایات

"عن جابر قال: قلنا: يا رسول الله! إنا كنا نعزل فزعمت اليهود أنها المولودة

الصغرى، فقال: كذب اليهود، إن الله إذا أراد أن يخلقه لم يمنعه" (رواه الترمذي)

عزل (۲) کے بارے میں احادیث مختلف ہیں:

(۱)..... بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث باب،

اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث ہے "قال: كنا نعزل والقرآن ينزل".

(۲)..... اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت جدامہ

بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا: "ذلک
الواد الخفی".

(۳)..... اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ترمذی میں

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں
"لا علیکم ان لاتفعلوا ما کتب اللہ خلق نسمة هی کائنة الی یوم القیامة لا مستکون".

تطبیق بین الروایات

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی صحیح غرض سے ہو تو جائز ہے، حرہ یعنی آزاد

عورت کے ساتھ اس کی اجازت سے، اس لئے کہ وہی اس کا حق ہے۔ اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث

جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے، اور

اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت

(۱) انظر له المصنف، كشف الباری، كتاب النکاح، ص: ۳۵۶، وضع الباری: ۳۸۳/۹، وضع المصنف: ۳۷۹/۳

(۲) یہاں ایک مسئلہ ہے "نہ ولادت یا خاندانی مشربہ بندی" اس کے علم اور تفصیل کے لئے دیکھئے، درس مسلم ۳۲۸، ۳۲۷/۲، درس ترمذی

۳۸۱/۳، نیز دیکھئے، رسالہ مفتی اعظم پاکستان محمد طلیح صاحب ندس اللہ سرہ (نہ ولادت کی شرعی حیثیت) اور حضرت استاد مہاشیہ اسلام

میں عزل ناجائز ہے، روایات ممانعت اسی صورت پر محمول ہیں۔ (۱) واللہ اعلم

نئی دلہن کے لئے باری مقرر کرنے کا مسئلہ

”عن ابی قلابۃ عن انس بن مالک قال: لو شئت ان اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ولکنہ قال: السنة اذا تزوج الرجل البکر علی امرأته " اقام عندها سبعاً " واذا تزوج الثیب علی امرأته اقام عندها ثلاثاً " (رواه الترمذی)

اگر کسی آدمی کے پاس پہلے سے ایک عورت موجود ہو اور وہ آدمی دوسری عورت سے شادی کر لے تو اس دوسری عورت کے پاس رہنے کی کیا ترتیب ہوگی؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ، امام اسحاق اور امام ابو ثور وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اگر شبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت قسم کی باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، حماد وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ مدت ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب اور شمار ہوں گے۔ (۲)

مستدلات وائمه

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً: "فان خفتم الاتعدلو افواحدة او مملکت ایمانکم" اور "ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتدروہا کالمعلقة"۔

ان آیات میں بیویوں کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا کان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بینہما جاء یوم القیامة وشقہ ماقط"۔

۱۔ ملحق محمد تقی حنفی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کا رسالہ (خبر ولادت کی عقل و اقتصاد کی حیثیت)۔

(۱) دروس ترمذی ۳۸۰/۳

(۲) راجع لہذا المسئلة، محمدا الطحطاوی: ۲۰۱/۲۰۱، والہدایۃ مع فتح القلید: ۳۰۰/۳، وکشفی تکملة فتح الملہم -

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ کے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائے گا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ٹیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت امام سلمیٰ روایت سے ہوتی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمتزوج ام سلمة اقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بك على اهلك هو ان إن شئت مبعث لك، وإن شئت لك مبعث نسائي“ (۱)۔

سفر میں ساتھ لیجانے کے لئے بیویوں میں قرعہ اندازی کا حکم

”عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد سفراً أفرع بين نسائه فأبتهن خرج سحماً خرج بهامعه“ (مغنی علیہ)

جس شخص کے متعدد بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے صرف بعض کے ساتھ سفر کرنا چاہتا ہو تو کیا اس صورت میں ان بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرنا واجب ہے نہیں؟
امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قرعہ اندازی واجب ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں، ان کے نزدیک سفر کی حالت میں قسم واجب نہیں، یہی افضل اور سنت ضرور ہے۔

پھر امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اگر قرعہ اندازی نہیں کی اور کسی ایک کو اپنے ساتھ لے گیا تو مدت سفر کی قضاء واجب ہوگی اور اگر قرعہ اندازی کے بعد لے گیا تو پھر قضاء واجب نہ ہوگی۔
حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مطلقاً قضاء واجب نہ ہوگی۔

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ سفر میں باری کا نظام اور ترتیب ختم ہو جاتی ہے تو جب سفر میں کسی عورت کا لیجانا واجب نہیں تو قرعہ اندازی کیونکر واجب ہوگی؟ ہاں حدیث میں جو قرعہ کا ذکر آیا ہے یہ تطہیب

= الملهم: ۸۹/۱، کتاب الرضاع باب للمرأة البكر واللب من إمامة الزوج عليها عقب الزفاف .

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۸۲/۳، وانظر ايضاً، الدر المنثور: ۵۶/۳، وكشف الباري، كتاب النكاح، ص: ۲۶۵

ظاہر کے لئے تھا جو استحباب پر محمول ہے۔ (۱)

أحد الزوجین کے اسلام قبول کرنے کے بعد نکاح کا حکم

”عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ردّ

ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد“ (رواه الترمذي)

”عن ابن عباس قال: ردّ النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص

بن الربيع بعدت سنين بالنكاح الأول ولم يحدث نكاحاً“ (رواه الترمذي)

أحد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں سبب فسخ کیا ہے؟

پہلی بات یہ ہے کہ أحد الزوجین یعنی شوہر بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کی صورت میں

فسخ نکاح کا سبب کیا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی

کے مجرد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائے گا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے

آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئے گا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر

وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر انکار کر دے تو اس کے انکار کے سبب نکاح فسخ ہو جائے گا۔

اس بارے میں حنفیہ کی دلیل مصنف عبدالرزاق میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے ”ان رجلاً

من بنی ثعلب يقال له عبادة بن النعمان فكان تحته امرأة من بنی تمیم فأسلمت، فلدعاه

عمر، فقال: ”إمان تسلم وإمان أنزعها منك“ فابى أن يسلم، فمزعها منه عمر“.

اس تفصیل کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابوالعاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایات

(۱) الدر المنثور: ۶۳/۳، وروایات شرح مشکوٰۃ، لاسلامیہ احیاء لفضل محمد یوسفی صاحب دفت ہر کلہم المجلد: ۱۶۱/۵

سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹا یا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹا یا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل ابوالعاصؒ غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے۔

چنانچہ ابوالعاصؒ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؒ دوبارہ پکڑے گئے۔

پھر مکہ میں مشرف باسلام ہوئے اور ۶ھ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاصؒ کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں ”بدر“ سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے، اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؒ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں ”مہر جدید“ اور ”نکاح جدید“ کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں ”نکاح اول“ کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

لیکن یہ اشکال مسلک حنفیہ پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احادیث زوجین کے محض اسلام لانے سے

ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے مرض اسلام اور اس کے بعد اباء یعنی انکار عن الاسلام ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر مرض اسلام ۶ھ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے منع ہونے کا سوال نہیں۔ (۱)

مہر مقرر ہونے سے پہلے اگر احد الزوجین مر گیا تو کیا حکم ہے؟

”عن ابن مسعودؓ أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعودؓ: لها مثل صداق نساها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لى بروع بنت واشق امرأة من أمثل الذى قضيت، ففرح بها ابن مسعودؓ“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر احد الزوجین یعنی شوہر بیوی میں سے کوئی ایک اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

حضرات حنفیہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں عورت کو پورا مہر مثل دیا جائے گا۔ جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں زوج کے ذمہ عورت کے لئے کچھ واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

اس مسئلہ میں حدیث باب مالکیہ کے خلاف حضرات حنفیہ اور جمہور کی استدلال ہے۔ (۲)

اثبات نسب کے متعلق ایک اختلافی مسئلہ

”عن عائشةؓ قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عهداً إلى أخيه سعيد: أن يقبض ابنه ولادة زمعة..... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هولك، هو أخوك بأعبد بن زمعة) من أجل أنه ولد على فراشه... إلخ“ (رواه البخاري)

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی آقا اپنی باندی کے ساتھ وطی کا اقرار کر لے پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بچہ اس آقا کا سمجھا جائے گا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ وہ بچہ اس آقا کا سمجھا جائے گا۔

(۱) هذا الفصل كله ملخص من درس ترمذی: ۳۸۵/۳، وکذا فی الدر المنصور: ۱۱۵/۴-۱۱۹-۱۱۹

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۳۸۹/۱۰، وانظر أيضا، الدر المنصور: ۵۲/۴

حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف اقرار دہلی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ آقا دعویٰ کرے کہ یہ بچہ میرا ہے۔ (۱)

حدیث باب

حدیث باب اثم ثلاثہ کی دلیل ہے کہ اس میں زمعه کے کسی قسم کا دعویٰ کئے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ کا نسب اس سے ثابت کیا اور زمعه کے بیٹے سے کہا کہ یہ تیرا بھائی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آقا کا دعویٰ کرنا بچہ کے ثبوت نسب کے لئے کوئی ضروری نہیں ہے۔

حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکے کا نسب زمعه سے ثابت نہیں کیا ہے بلکہ ”ہولک یا عبدہن زمعة“ ارشاد فرما کر عبد بن زمعه کے لئے اس لڑکے کی ملکیت ثابت کی ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ جب باپ کی باندی سے بچہ کسی غیر کے نطفہ سے پیدا ہو تو باپ کے بعد اس باندی کی طرح اس کا بچہ بھی بیٹے کی ملک ہوتا ہے، اسی اصول کی روشنی میں آپ نے اس بچہ کی ملکیت عبد بن زمعه کے لئے ثابت فرمائی، ثبوت نسب کا یہاں کوئی ذکر نہیں ہے، لیکن یہ جواب اسی وقت درست ہوگا جب اس لڑکے کو غلام مانا جائے جبکہ بعض روایات سے اس کا حر (آزاد) ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس لئے اکثر حنفیہ اس روایت کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”ہولک یا عبدہن زمعة“ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اس کو عبد بن زمعه کے ساتھ میراث میں شریک کرنا تھا کیونکہ یہ اصول ہے کہ اگر کوئی وارث کسی شخص کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بھائی ہے تو وارث کے ذمہ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اپنا نصف حصہ میراث اس مقررہ شخص (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو) کو دے، تاہم میت سے اس مقررہ شخص کا نسب ثابت نہیں ہوگا، یہاں پر بھی بعینہ یہی صورت ہے۔ (۲)

فراش کی قسمیں

احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ... فراش قوی، جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور

انکار سے منہمکی نہیں ہوتا لایہ کہ شوہر لعان کرے۔

(۲)..... فراش متوسط، جو آتم ولد کا فراش ہے اس کے دوسرے بچے سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منکفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۳)..... فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دلیہ دعویٰ نسب لازم ہے۔ (۱)

قول قائف ثبوت نسب میں حجت ہے یا نہیں؟

”عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: ألم ترني أن مجززاً أنظر أنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال: هذه الأقدام بعضها من بعض“ (رواه الترمذي)

”قائف“ اس شخص کو کہتے ہیں جو ہاتھ پیر اور چہرے وغیرہ کے نشانات دیکھ کر شباهت کی پہچان کرے یعنی یہ بتا دے کہ فلان شخص فلان کا بیٹا، یا بھائی، یا فلان خاندان والا ہے، اور اردو میں اس کو قیافہ شناس کہتے ہیں۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ قول قائف ثبوت نسب میں حجت ہے یا نہیں؟ (۲)
ائمہ ثلاثہ قول قائف کو اثبات نسب کے لئے حجت قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت سے چند افراد نے وطی بلاشبہ کی ہو اور اس کے کوئی بچہ ہو جس کے بارے میں باہم نزاع ہو جائے تو قائف کے قول کو فیصلہ قرار دیا جائے گا جس سے وہ مشابہت بتائے گا اس سے اس کا نسب ثابت ہوگا، اسی طرح اگر کسی مجہول النسب بچے کے بارے میں دو یا زیادہ افراد دعویٰ کریں اور کسی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تب بھی قائف کے قول کو حجت مانا جائے گا۔

اس کے بالقابل احناف ثبوت نسب میں قائف کے قول کو حجت نہیں مانتے ہیں، چنانچہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اگر کوئی باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور بچے جنے تو دونوں میں سے جو دعویٰ نسب کرے گا اس سے نسب ثابت ہوگا اور اگر دونوں دعویٰ کریں تو دونوں سے نسب ثابت ہوگا۔

(۱) ہرمس ترمذی: ۲۰۸/۳

(۲) (۱) جامع لمحقق هذه المسئلة بالمعتمد، تكملة فتح الملهم: ۸۵/۱، کتاب الرضاع، مسئلة لبروت النسب بالقبالة.

حدیث باب

حضرات ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر قائف کا قول حجت نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قول مجوز پر خوشی نہ ہوتی۔

لیکن حضرات حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشی ثبوت نسب پر نہیں ہوئی بلکہ شرعاً نسب تو پہلے سے ثابت تھا مگر علی طریق الجہلیہ بھی اس کا ثبوت ہو گیا اور اب اہل جاہلیت نسب اسامہ میں طعن نہ کریں گے اس بات پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بے حد خوشی ہوئی۔ (۱) واللہ اعلم

مدت پرورش کے بعد تخمیر غلام کا مسئلہ

”عن ابی ہریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر غلامین ابیہ وامہ“ (روہ)

(ترمذی)

والدین میں فرقت واقع ہونے کے بعد کس اولاد کی پرورش کا حقداران کی ماں ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں البتہ کم عمری کی اس مدت کی تعیین اور اس کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بچہ سات سال تک ماں کی پرورش میں رہے گا اس کے بعد اس کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ ماں باپ میں سے کس کو اختیار کرتا ہے، اس نے جس کو اختیار کیا اسی کے ساتھ چلا جائے گا۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر لڑکا ہے تو سات سال تک ماں کے پاس رہے گا اور سات سال کے بعد باپ کے پاس رہے گا، اور اگر لڑکی ہے تو بلوغ تک ماں کے پاس رہے گی اور بلوغ کے بعد باپ کے پاس رہے گی۔

غلام یہ کہ احناف بچہ کی تخمیر کے قائل نہیں، اور شوافع سات سال کے بعد بچے کی تخمیر کے قائل

ہیں۔

دلائل ائمہ

حضرات حنفیہ مالکیہ ابو داؤد کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں ”عن عمرو بن شعب

عن ابیہ عن جندہ عبد اللہ بن عمرو أن امرأة قالت یا رسول اللہ ! إن ابني ہلکان بطني لہ

(۱) دروس ترمذی: ۱۵۷/۳، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴

وعقاً ولدی له سقانا وحجری له حوانا وان اباه طلقني واراد ان ينزعه مني لفقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: البت احق به مالم تنكحي". اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔
حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کو جو اختیار دیا، وہ اس واقعے کے ساتھ خاص ہے، اور دوسری روایت سے پورا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں ماں مسلمان ہو گئی تھی اور باپ کافر تھا، اور فرقت کی وجہ بھی یہ ہوئی تھی کہ باپ نے اسلام لانے سے انکار کر دیا، جس کے نتیجے میں فرقت ہو گئی، ایسے واقعے میں تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ "الولد یبیتع خیر الأبویین دیناً" یعنی بچہ اس صورت میں اس کے پاس جائے گا جو دونوں میں سے دین کے اعتبار سے بہتر ہوگا، یہاں دین کے اعتبار سے ماں بہتر تھی، اس لئے بچہ ماں کو ملنا چاہئے تھا۔ لیکن اس واقعے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو "تخیر" دی، وہ اس کافر پر اتمام حجت کے لئے تھی، اس لئے کہ کافر کے دل میں یہ خیال ہو سکتا تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہب کے تعصب کی وجہ سے بچہ ماں کے حوالے کر دیا، مجھے نہیں دیا، اس لئے اس پر اتمام حجت کے لئے اختیار دے دیا۔ (۱)

عورت کے ذمے کام کاج کا مسئلہ

"عن علی: ان فاطمة علیہا السلام اتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم تشکوا لہ

ماتلقی فی بدھامن الرحمی... إلخ" (رواہ البخاری)

عورت کے ذمے گھریلو کام کاج ضروری ہے یا نہیں، اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۲)

(۱)..... حضرت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ بیوی کے ذمے شوہر کے گھریلو کام

ضروری اور واجب نہیں۔ (۳)

حدیث باب بظاہر ان کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ہے کہ حضرت فاطمہؓ حضرت علیؓ

(۱) ملخصاً من تقریر برآمدی ۲۹۹/۱۰، توضیحات: ۳۰۰/۵، وانظر لتفصیل المطالع، الدر المنصور: ۱۲۱/۳

(۲) انظر للتفصیل، لامع التراری: ۳۸۹/۹، والمغنی لابن قدامة: ۲۲۵/۷

(۳) لأن عقد النکاح یتناول الاستمتاع لا العمل.

کے گھر میں کام کرتی تھیں۔

اس کے جواب میں یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت فاطمہؓ گھر کے کام اپنے بلند اخلاق اور عادت کی وجہ سے کرتی تھیں، اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ گھریلو کام ان کے ذمہ ضروری تھے۔

(۲) حضرات مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر صاحب وسعت ہے اور بیوی بھی صاحب حیثیت ہے تو ایسی صورت میں بیوی کے ذمہ گھریلو کام واجب نہیں، بلکہ شوہر کے ذمہ لازم ہے کہ وہ بیوی کے لئے خادم مقرر کرے، تاہم اگر بیوی غریب گھرانے کی ایک عام کام کاج کی عادی عورت ہے، یا بیوی تو صاحب حیثیت ہے لیکن شوہر کی حیثیت کمزور ہے تو ان دونوں صورتوں میں عورت کے ذمہ گھریلو کام ضروری اور واجب ہے۔

(۳) حضرات حنفیہ کا مسلک بھی مالکیہ کے مسلک کے قریب قریب ہے، وہ فرماتے ہیں اگر شوہر مالدار اور موسر ہے تو گھریلو خدمت عورت کے ذمہ نہیں بلکہ شوہر کے ذمہ خادم رکھنا واجب ہے اور اگر شوہر تنگدست اور مالی لحاظ سے کمزور ہے تو اس صورت میں عورت کے ذمہ گھریلو کام دینا واجب ہے۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ اگر عورت اس صورت میں گھریلو کام کاج کرنے سے انکار کر دے تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، البتہ ایسی حالت میں شوہر کے ذمہ روٹی کے ساتھ سالن وغیرہ کی فراہمی ضروری نہیں رہے گی۔ (۱)

نفقہ میں زوجین میں سے کس کی حالت کا اعتبار ہوگا؟

اہل بحیال کا نفقہ بالا جماع واجب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نفقہ کے واجب ہونے کے بعد کس کی حالت کا اعتبار ہوگا، شوہر کی حالت کا یا بیوی کی حالت کا؟ (۲)

(۱) امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اس میں شوہر کی حالت کا اعتبار ہوگا، شوہر اگر مالدار ہے تو نفقہ انضیا واجب ہوگا، اگر تنگدست ہے تو نفقہ فقرا واجب ہوگا۔

اس مسلک کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے "لینفق ذو سعة من سعته ومن قبلہ رزقہ"

(۱) کشف الساری، کتاب النفقات، ص ۴۹، وکشاف فی الترمذی، ۱/۱۶۳، راجع ابجد، لکھنؤ، جامع المصنف

۲۶۵، کتاب السلام، مل نعت علی المرافعة، ص ۲

(۲) انظر لتعصیل المصنف، المصنف لابن قدامة، ۵۷/۸

فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاهها“۔ اس آیت کریمہ میں مرد کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اپنی وسعت اور استطاعت کے مطابق خرچ کرے۔

(۲)..... امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ نفقہ میں عورت کی حالت کا اعتبار ہوگا، بیوی اگر مالدار ہے تو نفقہ اغنیاء اور تنگدست ہے تو نفقہ فقراء واجب ہوگا۔

اس مسلک کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے ”وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف“۔ اس میں ”معروف“ سے مراد کفایت ہے یعنی بیوی کی حالت کے اعتبار سے وہ فقراں کے لئے کفایت کر جائے۔ نیز حضرت ہندہؓ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا: ”خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف“۔

(۳)..... حضرات حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی اگر دونوں مالدار ہیں تو نفقہ اغنیاء، دونوں تنگدست ہیں تو نفقہ فقراء اور اگر بیوی تنگدست ہے تو اس کا نفقہ اغنیاء کے نفقہ سے کم اور فقراء کے نفقہ سے زیادہ ہوگا۔

اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ ”لینفق ذو سعة من سعته“ میں شوہر کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ ”وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف“ میں عورت کی حالت کا اعتبار کیا گیا، تو میاں بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار کر کے دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہو سکے گا۔ (۱)

شوہر کے نادار ہونے کی صورت میں بیوی نکاح فسخ کر سکتی ہے؟

”عن ابی ہریرۃ قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: الفضل الصدقة مآثرک غنی، والبد العلیا خیر من البد السفلی، وابدأ بمن تعول، تقول المرأة: إیمان تطعمنی، وإما ان تطلقنی... إلخ“ (رواہ البخاری)

”تقول المرأة: إیمان تطعمنی، وإیمان تطلقنی“ حدیث باب کے اس جملے سے جمہور علماء نے ایک مختلف فیہ مسئلہ میں اپنے مسلک کے لئے استدلال کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر تنگدست اور نادار ہو جائے اس طرح کہ وہ نفقہ کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو ایسی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟

(۱).....ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا، اگر بیوی شوہر کے معسر و تنگدست ہو جانے کے بعد اس سے جدائی اور فراق کی خواہاں ہو تو دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ (۱)

(۲).....حضرات حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوگا بلکہ وہ صبر سے کام لے گی، اس کا فقہ شوہر کے ذمہ لازم ہوگا، امام شافعی کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے۔
مستدلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ ایک تو حدیث باب کے مذکورہ جملے سے استدلال کرتے ہیں۔

اور دوسرے دارقطنی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، اس میں ہے ”إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: فی الرجل لا یجد ما یفوق علی امرأته، قال: ینفوق بینہما“۔

حضرات حنفیہ ان نصوص سے استدلال کرتے ہیں جن میں فقر کے باوجود نکاح کی ترغیب دی گئی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر فقر و تنگدستی سبب فرقت ہوتی تو پھر حالت فقر میں نکاح کی ترغیب نہ دی جاتی۔

چنانچہ امام محمدؒ نے ”کتاب الحج“ میں اپنی بلاغات میں یہ روایت نقل کی ہے: ”بلغنا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن رجلاً أتاه یشکو إلیہ الحاجة، فقال: اذهب فتزوج“۔ اور امام محمدؒ کی ”بلاغات“ حضرات حنفیہ کے نزدیک حجت ہیں۔

اسی طرح امام دیلمیؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت نقل کی ہے ”التمسوا الرزق بالنکاح“۔

جہاں تک حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً تو یہ جملہ مرفوع حدیث نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا تشریحی قول ہے، ثانیاً اس میں صرف فراق کا مطالبہ ہے اور مطالبہ فراق، فسخ نکاح کو مستلزم نہیں۔

جہاں تک تعلق ہے دارقطنی کی روایت کا تو ابو حاتم نے اسے معطل قرار دیا ہے، لہذا وہ قابل

استدلال نہیں۔ (۲)



(۱) راجع للمطالع فی هذه المسئلة، نيل الأوطار: ۶/۲۶۳، [إعلاء السنن: ۱۱/۲۹۰، وعمدة القاری: ۱۵/۲۱]

(۲) کشف الباری، کتاب النفقات، ص: ۳۹

باب الرضاع

”لبن الفحل“ کا مسئلہ

”عن عائشة: أن افلح أخت أبي القعيس جاء يستأذن عليها، وهو عثماني الرضاعة، بعد أن نزل الحجاب، فأبيت أن آذن له، فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرته بالذي صنعت، فأمرني أن آذن له“ (رواه البخاري)

”ففل“ مذکر کو کہتے ہیں اور لبن سے مراد دودھ ہے جو کسی آدمی کی دلی سے عورت کی چھاتیوں میں پیدا ہوتا ہے، وہ لبن اس فل کی طرف منسوب ہوا کرتا ہے۔

یہ مسئلہ تو متفق علیہ ہے کہ رضاعت کی وجہ سے مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت) رضیع (دودھ پینے والے بچے) کے لئے حرام ہو جاتی ہے اور رضیع مرضعہ کے لئے۔

لیکن اس میں اختلاف (۱) ہے کہ مرضہ کا شوہر بھی رضیع کے لئے حرام ہوگا یا نہیں؟

(۱) دوسری زندگی میں اس مسئلہ کو کچھ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

گرچہ لفظ "ایک فتنی اصطلاح ہے یعنی وہ حرمِ رضا میں جو "رضائی باپ" کے واسطے ثابت ہوتی ہے جسے رضائی پرہیگی، رضائی چچا اور رضائی دادا اور دادا کی۔

اس مسئلے میں صدر اول میں کچھ اختلاف رہا ہے۔

بعض معرات صحابہ تاہیں مثلاً حضرت امین مژہ حضرت جابرؓ سعید بن المسیبؓ ماہر ایم فلقؓ اور ماہر ایم بن علیؓ وغیرہ اس بات کے ہنکرتے کہ بیٹے سرانہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور اداؤں کا بھرتی سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت احمد، ابوداؤد، مسند احمد، مسند ابی یوسف اور مسند ابی حنبلہ کے مطابق ہندوستان کی حرمت کی ہے۔

ہم حرمت کے قائلین کی دلیل "وامہا حکم اللہی اور حکم" ہے کہ اس میں "اُم" کا تو ذکر ہے لیکن وہ دُفیر کا ذکر نہیں بلکہ یہی ہفتوں میں ان کا بھی ذکر نہ معلوم ہوا کہ یہ رشتے حرام نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفصّل اہل الذکر کی قبیل سے ہے جو اصداے حکم کی نئی پرولت نہیں کرتا، اہل بیت نہیں۔

پسین حرمت کی دلیل ترغی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے منافی بچا کوہن کے سامنے آنے کی اہازتہ دیتے ہوئے فرمایا: "للہج علیک لئلا یتک"۔

یہ چالیس درجہ کا استدلال ترکہ کی میں حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے بھی ہے کہ "نَسِلُ عَنِ رَجُلٍ لَهُ جَارٌ يَهُودِيٌّ ارْتَضَتْ اِحْدَا مَجَارِيهِ وَالْآخَرَى غُلَامًا يَكْبَلُ لِلْعِلَامِ اَنْ يَتَزَوَّجَ بِالْجَارَةِ؟ فَقَالَ: لَا بِالْمَلُوحِ وَاحِدٌ"۔

بہ اختلاف صدر اول میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ چہرے حرام ہیں۔ (فرس رقمطبی: ۳۹۵/۳)

حضرت سعید بن المسیب، ربیعہ الرازی، ابراہیم نخعی، ابن علیہ، حضرت قاسم بن محمد، سالم اور داؤد ظاہری رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ رضيع کے لئے مرضعہ کا شوہر حرام نہیں ہوتا۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور علماء فرماتے ہیں کہ جس طرح رضيع کے لئے مرضعہ حرام ہوتی ہے اسی طرح اس کا شوہر بھی حرام ہو جاتا ہے۔

جمہور نے حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے رضاعی بچا جب حضرت عائشہؓ کے پاس آنے لگے تو حضرت عائشہؓ نے انہیں آنے کی اجازت نہیں دی اور اس کی اطلاع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ رضيع کے لئے مرضعہ کا شوہر بھی حرام ہے، کیونکہ یہاں حدیث میں شوہر کے بھائی کو حرم رضاء کی وجہ سے داخلے کی اجازت دی گئی ہے تو مرضعہ کا شوہر جو کہ رضاعی باپ ہے اس کی حرمت بطریق اولیٰ ثابت ہو جاتی ہے۔ (۱)

رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہے؟

”عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تحرم المصّة ولا المصتان ...“
ولی رواية... ولا الإملاجة والإملاجتان“ (۲)

”مَصّة“ مصّ بمصّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ ”الملاج“ إدخال کے معنی میں ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔
اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

(۱)..... پہلا مذاہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرم ہے قلیل ہو یا کثیر، حضرات حنفیہ، امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی، سعید بن المسیب اور حسن بصری وغیرہ کا یہی مسلک ہے، امام احمد کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

(۱) کنف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۹۹، رکاعی درس ترمذی: ۳/۳۹۵، والدر المنصور: ۳/۱۶۱۲، راجع

ایضاً، لکھلے فتح المہم: ۲۱/۱، کتاب الرضاع، مسئلہ الرضاع.

(۲)۔۔۔۔۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، امام اسحاق،

ابو ثور اور داؤد ظاہری وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۱)

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مفعۃ اور مہتمین کو غیر محرم قرار دیا گیا ہے

جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرم ہیں۔

(۳)۔۔۔۔۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی

مترق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا مشیع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعی کا یہی

مسک ہے، اور امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

ان کا استدلال ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث سے ہے فرماتی ہیں ”انزل فی القرآن

عشر رضع معلومات، فسخ من ذلک خمس و صار الی خمس رضعات معلومات، فخر فی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والامر علی ذلک“۔ یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔

(۴)۔۔۔۔۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت

ہمہ کا مسک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔ (۳)

والا اہل جمہور

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱)۔۔۔۔۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے ”وامہشکم اللہی ارضعنکم“۔ اس میں مطلق

رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خیر واحد سے تفسیر

و تفہیم کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

(۲)۔۔۔۔۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”بحرم من الرضاع ما بحرم من

النسب“۔ اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔ (۴)

جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن سے امام شافعی وغیرہ حضرات استدلال کرتے ہیں، جمہور

(۱) مطر لہنس الملہین، عمدة الناری: ۹۶/۲۰

(۲) راجع، فتح القدر: ۳۰۵/۳

(۳) راجع، فتح القدر: ۳۰۵/۲۰

(۴) راجع لمنہ لادل، درس قرطبی: ۳۹۸، ۳۹۷/۳

علماء ان کے جواب میں لکھتے ہیں کہ وہ سب منسوخ ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے کسی نے ”لا تحرم الرضعة ولا الرطعتان“ کا لڑکھایا تو انہوں نے فرمایا ”قد كان ذلك، فاما اليوم فالرطعة الواحدة تحرم“ (۱)۔

کیا رضاعت میں ایک عورت کی شہادت معتبر ہے؟

”عن عقبتهن الحارث قال: تزوجت امرأة فجالت امرأة سوداء فقالت: ابي قد ارضعتكما، فالتيت النبي صلى الله عليه وسلم..... قال: وكيف بها وقد زعمت انها قد ارضعتكما“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کے اثبات میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے یا نہیں؟ امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ (دودھ پلانے والی) ہو۔
جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں۔
پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے۔
امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے۔
جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے، امام شافعی اور امام عطاء کا بھی یہی مسلک ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام احمد وغیرہ حضرات نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے کہ یہاں صرف ایک مرضعہ کی شہادت ہے اور اس بناء پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔

لیکن جمہور حدیث باب کو احتیاط پر محمول کرتے ہیں کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۳۹۶، و كشف اللاری، کتاب النکاح، ص: ۱۹۶، راجع للتفصيل الجامع فی هذه

المسئلة، لکھنا فتح الملہم: ۱/۳۵، کتاب الرضاع، باب فی المصاة والمصنين حسنة ملطاف المحرم فی الرضاع

(۲) راجع، عمدة اللاری: ۹۹/۲۰

احتیاط علیحدگی کا حکم دیا ہے۔

اس بارے میں حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "فان لم یكونا رجليں لرجل

وامراتن" (۱)۔

مسئلہ مدت رضاعت

"عن ام سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحرم من الرضاعة

إلا ما فلق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام" (رواه الترمذي)

مطلب یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو

کہ اس کی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی حاجت نہ ہو۔

یہ حدیث اس بات پر صراحت دلاتی ہے کہ حرمت رضاعت مدت رضاعت میں ثابت

ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

البتہ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صفر

(بچپن) میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع (دودھ پینے

والے) کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ

سے ان کے نزدیک حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "إن سألما مولیٰ ابی حذیفۃ کان مع

ابی حذیفۃ وأهلہ فی بیتہم، فأتت یعنی بنت سہیل النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقالت: إن

سألما قد بلغ ما يبلغ الرجال وعقل ما عقلوا وإنه یدخل علینا وإنی أظن أن فی نفس ابی

حذیفۃ من ذلک شیئاً، فقال لها النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أرضعہ تحریمی علیہ ویذهب

الذی فی نفس ابی حذیفۃ، فرجعت إلیہ، فقالت: إلی قدر وضعته، فذهب الذی فی نفس

ابی حذیفۃ"۔

لیکن طبقات ابن سعد میں واقدی کی روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیل بنت سہیلؓ

ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وکان بعد یدخل علیہا وہی

حاصر، رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لسهلة بنت سهيل".
 اس تفرع سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہلہؓ نے براہ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ "الہا واقعہ حال لا عموم لہا" جبکہ حدیث باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلی کی حیثیت رکھتی ہے۔ (۱)

مدت رضاع سے متعلق اقوال فقہاء

پھر جمہور کا مدت رضاع کی تحدید میں اختلاف ہے۔
 (۱)..... جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدت رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔

- (۲)..... امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔
 (۳)..... امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔
 (۴)..... امام زکریاؒ کے نزدیک کل مدت رضاعت تین سال ہے۔ (۲)

مستدلات فقہاء

جمہور کا استدلال باری تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے "والوالدات یرضعن اولادھنّ حولین کاملین"۔ اس آیت میں مدت رضاعت دو سال بتائی گئی ہے۔
 امام ابو حنیفہؒ کا استدلال قرآن کریم کی ایک دوسری آیت سے ہے جس میں ہے "وحملہ و فصالہ ثلثون شہراً"۔ اس میں مدت حمل اور مدت رضاعت دونوں کے لئے تیس مہینے یعنی ڈھائی سال کی مدت کا ذکر ہے۔

البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حمل کی مدت تو بالاتفاق دو سال ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ مدت حمل ڈھائی سال ہے۔
 صاحب ہدایہؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ آیت کریمہ میں اگرچہ مدت حمل اور مدت رضاعت

(۱) درس لرمطی للأسناد المحرم أطال الله بقاءہم: ۳/۲۰۱

(۲) انظر لهذه المطالع، فتح القدير: ۳/۳۰۷

دونوں کے لئے ڈھائی سال کی مدت بیان کی گئی ہے البتہ مدت حمل میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث کی وجہ سے چھ ماہ کم کر دئے گئے، "لا یكون الحمل أكثر من سنتین قدر ما یتحول ظل المغزل" یعنی بچہ دو سال کے بعد ماں کے پیٹ میں چرنے کے ٹکڑے کے دھڑے کے چکر کے برابر بھی نہیں رہتا تو اس حدیث کی وجہ سے مدت حمل میں چھ ماہ کم کر دئے گئے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "وما اجاب به صاحب الهدایة ههنا فهور کیک جلتا"۔ اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آ رہا ہے جو درست نہیں۔ لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ "حملہ" کا مطلب "حمل فی البطن" نہیں بلکہ "حمل علی الایدی" ہے، تو آیت کا مطلب اس صورت میں یہ ہوگا کہ ڈھائی سال کی مدت میں بچے کو گود میں لیا جاتا ہے، ہاتھوں میں اٹھایا جاتا ہے، اور اس کا دورہ بھی چھڑایا جاتا ہے۔

جمہور کے استدلال کا جواب

حضرت امام ابو حنیفہؒ "والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین" سے جمہور کے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ "حولین" (دو سال) کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے "فان اراد الفصال عن تراض منھا وتشاور فلا جناح علیھما" میں "فان" کی فاء تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دل ہے کہ "فصال" بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدت رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ ملتا ہے مقصود ہے کہ "مولود" یعنی باپ کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔ (۱)



(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۴۰۳/۳، و کشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۱۹۴، وانظر ایضاً، تکملة فتح الملهم

: ۵۲/۱، کتاب الرضاع، مسئلة مدة الرضاع.

کتاب الطلاق

طلاق کے لغوی و اصطلاحی معنی

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں رشتہ نکاح ختم کرنے کو کہتے

ہیں۔ (۱)

طلاق کی قسمیں

طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق سنت اور طلاق بدعت۔

پھر طلاق سنت کی دو صورتیں ہیں: حسن اور احسن۔

طلاق حسن کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں محبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے۔

طلاق احسن کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں طلاق دے جس میں محبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے۔

مذکورہ بالا تعریفات سے معلوم ہوا کہ سنیہ طلاق کا مدار دو چیزوں پر ہے، عدد اور وقت یعنی طہر واحد میں ایک طلاق سے زائد نہ دیجائے، دوسرے یہ کہ بزمانہ طہر دیجائے پس اگر ایک سے زائد دی یا حالت حیض میں دی تو وہ طلاق بدعتی ہوگی۔ (۲)

حالت حیض میں طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں؟

”عن یونس بن جبیر قال سالت ابن عمر عن رجل طلق امراته وهي حائض،

لقال هل تعرف عبد الله بن عمر؟ فانه طلق امراته وهي حائض، فقال عمر النبي صلى الله

(۱) درس نمبر ۳: ۳۱۳/۳، ص ۳۶۴، منہاجی فروع الفقه، ص: ۳۶۴

(۲) ملخصاً من درس نمبر ۳: ۳۱۴/۳، والفروع المستورد: ۷۷/۴، وکذا فی کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۰۴

علیه وسلم، فامرہ ان یراجعہا، قال قلت: لیتعد بتلك التعلیقة؟ قال: لعمہ (۱)، ارایت ان عجزوا استحق (۲)؟“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں؟
جمہور اور ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینا حرام ہے لیکن طلاق واقع ہو جائے گی۔

حافظ ابن تیمیہ، ابن قیم، ابن حزم اور وائض کا مذہب یہ ہے کہ حیض میں طلاق کا اعتبار نہیں، طلاق واقع نہیں ہوگی۔ (۳)

حدیث باب

حدیث باب اس بارے میں جمہور کی دلیل ہے کہ حیض میں دیحانے والی طلاق اگرچہ حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ حدیث باب میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں۔
حدیث باب میں حضرت ابن عمر کا قول ”لعمہ“ اور ”ارایت ان عجزوا استحق“ بھی جمہور کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح حاشیہ میں مذکور ہے۔

(۱) ”لعمہ“ کی اصل ”لعمہ“ تھی جس میں استہما ہے یعنی لعمہ کون ان لم یحصب؟ اس تشریح کی بنیاد پر ”وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ”لعمہ“ میں ”و“ اصل ہو، اس صورت میں یہ لکڑ جڑ ہے اور مطلب یہ ہے ”کف عن هذا الکلام، لانه لا یمن وقوع الطلاق بملک“۔

(۲) اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحال حیض طلاق دے کر محاکمہ کا درگاہ کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مان ہو سکتی ہے؟ طلاق واقع ہوئی تھی، اس صورت میں جملہ مطلب ”ان عجزوا عن الطلاق علی وجهه وفعل بعمل الاحمل فی التعلیق فی حالة الحيض، الا یلع الطلاق؟“ ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جاتا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے محاکمہ کا درگاہ کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہوئی جاتی، اس صورت میں جملہ مطلب یہ ہوگا ”ان عجزوا عن الرجعة وفعل بعمل الاحمل بعدم اعتال امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، او لا یلع الطلاق؟“۔ راجع، درس ترمذی: ۳/۱۸، وکشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۰۶

(۳) اس مسلک کی دلیل اور اس کے جرائم کے لئے دیکھئے، وکشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۰۶

حالت حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم

اگر کسی نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو اس طلاق سے رجوع کے متعلق بھی امر بہ

اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالکؒ، داؤد ظاہریؒ کے نزدیک رجوع کرنا واجب ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت

اسی کے مطابق ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی مختار یہی ہے۔ کیونکہ حدیث باب میں "فأمره أن يرجعها

" کے الفاظ آئے ہیں جو وجوب پر دلالت کرتے ہیں، لہذا رجوع واجب ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع کرنا مستحب ہے، اور حنابلہ کا مختار مسلک بھی یہی ہے، یہ حضرات

دلیل کے طور پر فرماتے ہیں کہ جب نکاح کرنا واجب نہیں تو اس کو باقی رکھنا بھی واجب نہیں ہوگا، البتہ زیادہ

سے زیادہ مستحب ہو سکتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قیاس کے مقابلے میں حدیث باب موجود ہے، اور حدیث کی

موجودگی میں قیاس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (۱) واللہ اعلم

طلاق "البتة" کا حکم

"عن عبد الله بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده قال: أتيت النبي صلى الله عليه

وسلم فقلت: يا رسول الله إني طَلَقْتُ امرأتي البتة فقال: ما أردت بيا؟ قلت: واحدة، قال:

والله؟ قلت: والله، قال: فهو ما أردت" (رواه الترمذي)

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "انت طالق البتة" کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں

اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو

یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی، البتہ اگر دو طلاقیں کی نیت کی تو صرف ایک

طلاق واقع ہوگی۔

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی، دو کی نیت کریگا تو دو، تین کی نیت کریگا تو

(۱) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۰۵ مع زہادہ قلبیۃ، و کذا فی الدر المنثور: ۸۷/۴، و دروس ترمذی: ۳۰

تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے۔

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بناء پر درست ہے، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ (۱)

بحث الطلاقات الثلاث

”عن عبد الله بن يزيد بن ر كالة عن أبيه عن جده قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله! إني طَلَقْتُ امرأتي البتة فقال: ما أردت بها؟ قلت: واحدة، قال: والله؟ قلت: والله، قال: فهو ما أردت“ (رواه الترمذي)

یہاں دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔ (۲)

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے۔ (۳)

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عمرؓ کی عجلانی کے قصے سے ہے کہ لعان سے فارغ ہونے کے بعد

(۱) درس ترمذی: ۳۲۰/۳، النظر ابضا، الدر المنثور: ۱۰۰/۳

(۲) راجع لہائن المسئلین بکل وضوح و بیان، لکھلکھ فتح الملہم، منشیخ الإسلام المظنی محمد ظفی العثماني، اطلال اللہ بلقہم بصحة وعالية: ۱۵۱/۱، کتاب الطلاق، باب الطلاق الثلاث

(۳) النظر للملہب المذكورة، المظنی لابن قدامة: ۱۰۲/۷

انہوں نے بیوی کو تین طلاقیں دیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، جس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے یہ واقعہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو اس لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی۔ اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ طلاق کے بغیر ہی چونکہ فرقت لعان کی جہت سے واقع ہو رہی تھی، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ اپنے مذہب پر محمود بن لبید کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس کو امام نسائی نے نقل کیا ہے (۱) کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ساتھ دیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا تو آپ غصہ کے عالم میں کھڑے ہو کر فرمانے لگے: "اِنْ لَقِبَ بِكِتَابِ اللّٰهِ وَاَنَا بَيْنَ اَظْهَرُ كَمْ؟" (۲)۔

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم

دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور معرکہ الآراء ہے وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے، آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

(۱)..... پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مطلقہ ہو جائیگی، (۲) اور جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے اور اس کے ساتھ بہستری نہ ہو اس وقت تک وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲)..... دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا بھی مسلک

ہے۔

(۳)..... تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا،

(۱) حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "اِخْرَجَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمُ مِنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَاَتَہٗ ثَلَاثَ طَلَقَاتٍ جَمِیْعًا لِّمَظَامٍ عَطَبًا، اِنْ لَقِبَ بِكِتَابِ اللّٰهِ وَالْاِہْلِ اَظْهَرُ كَمْ؟ حَتّٰی لَامَ رَجُلٍ وَ لَالٍ: ہا رسول اللہ! الا اقلہ؟"۔

(۲) مسطاب من درس قرطبی: ۳/۳۲۱، و كشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۲۱۔

یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ اور عکرمہؒ وغیرہ کا مسلک ہے، ہمارے زمانے کے غیر مقلدین بھی اسی پر مبصر (اصرار کرنے والے) ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلطہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روانض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔ (۱)

دلائل جمہور

(۱)..... بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "عن عائشة ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً لتزوجت، فطلق، فسنل النبي صلى الله عليه وسلم انحل للأول؟ قال: لا، حتى يلدوق عسلها كما ذاق الأول".

(۲)..... بخاری ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعديؓ کی روایت ہے جس میں وہ عویر مجلانی کا قصہ لہان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویر نے لہان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "كذبت عليها يا رسول الله إن أمكتها، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله".

(۳)..... طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الخيض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقلت يا رسول الله الوطقتها ثلاثاً كان لي أن أراجعها، قال: إذا بات منك وكانت معصية".

یہ تمام روایات بیک وقت دی جانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں۔

فریق مخالف کی دلیل اور اس کے جوابات

مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ہے، فرماتے ہیں "كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم".

اس حدیث میں یہ بات صراحۃً ذکر کی گئی ہے کہ تین طلاقیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں ایک شمار ہوتی تھیں، پھر حضرت عمرؓ نے انہیں تین قرار دیا۔

جمہور علماء کی طرف سے اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)..... ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "انت طالق، انت طالق، انت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بائنہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "انت طالق ثلاثاً" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

(۲)..... دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشاء تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دینے تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کار نکات کریں گے، اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تائیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاء قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول کر حرام کار نکات کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرمادیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کریگا تو یہ تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائے گا۔

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرامؓ اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل نلو اہر کو بڑا ناز ہے۔ (۱)

(۱) هذا التفصيل كله ملخص من درس لرمذى: ۳/۲۲۳، وكذا في الدر المنصور: ۳/۲۲۸، وكشف البحارى: ۲۴۳

تقو-بض طلاق بالفاظ "امرک بیدک" کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "امرک بیدک" کے ذریعہ تقو-بض طلاق یعنی طلاق کا اختیار دے کہ تیرا معاملہ طلاق آپ کے اختیار میں ہے، تو یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہتا ہے مگر یہ کہ "منیٰ حنب" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا جائے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس صورت میں عورت اگر طلاق کو اختیار کرے تو اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں؟ (۱)

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہذا یہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔ امام مالکؓ اور امام احمدؓ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی۔ (۲)

تقو-بض طلاق بلفظ "اختاری" کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "اختاری" کے ذریعہ تقو-بض طلاق یعنی طلاق کا اختیار دے تو وہ بھی مجلس تک محدود رہتا ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا، اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

(۱) راجع لطعیل المصباح، ہلال المجہود: ۳۱۱/۱۰

(۲) درس قرطبی: ۳۳۲/۳، مرقاۃ المفہوم علی سنن ابی داؤد: ۹۸/۳

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

حدیث باب

حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہے ”خیر لارسل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما خترناه الکان طلاقاً؟“ اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی۔ (۱)

”اَنْتِ عَلٰی حَرَامٍ“ کہنے کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”اَنْتِ عَلٰی حَرَامٍ“ تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کے حکم کے متعلق سلف میں بڑا اختلاف رہا ہے اور علامہ قرطبیؒ نے فرمایا کہ اس میں اٹھارہ اقوال ہیں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس نے اس جملہ سے ایلاء، طہار، ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت معتبر سمجھی جائے گی اور جس چیز کی اس نے نیت کی وہ واقع ہو جائے گی البتہ اگر اس نے اس سے دو طلاقیں کے وقوع کی نیت کی تو دو واقع نہیں ہوں گی، ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر اس نے کسی بھی چیز کی نیت نہیں کی تو ایسی صورت میں حنفیہ میں حنفیہ کے نزدیک ایلاء ہوگا اور متاخرین کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوگی، فتویٰ متاخرین کے قول پر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کہنے والے نے اس سے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، ورنہ پھر یمین ہے اور کفارہ یمین اس کو دینا پڑے گا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عورت مدخول بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور شوہر کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو پھر شوہر جو نیت کرے گا اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر کہنے والے نے کچھ بھی نیت نہیں کی تو طہار ہوگا اور اگر طلاق کی نیت کی تو ان کا مشہور قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی طہار ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی۔ امام ربیعہؒ، امام شعبیؒ، اصنف مالکیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ بھی واقع نہیں ہوگا۔ (۲)

(۱) درمی قریبی: ۳۳۳/۳، وخطراہضاً، الدرالمصنوع: ۹۸/۳

(۲) کنف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۳۳۸

خیارِ عتق کا مسئلہ

باندی اگر کسی کے نکاح میں ہو تو اس کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو خیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس کو ”خیارِ حق“ کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو خیارِ حق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف ہے۔
حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیارِ حق ہے۔
جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیارِ حق کے قائل نہیں۔ (۱)

مستدلاتِ ائمہ

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے ”عن الأسود عن عائشة قالت: کان زوج بریرة حرّاً فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم“.

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں ہشام بن عروہؓ عن ایبہ عن عائشہ کے طریق سے اس طرح مروی ہے ”قالت: کان زوج بریرة عبداً فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرّاً لم يخيرها“.

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ”ولو كان حرّاً لم يخيرها“ کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے (۲) اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوج بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

ترجیح کا طریقہ

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت رائج ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیم کے

(۱) النظر لهذه المسئلة، المعنى لاهن للامة: ۶/۱۵۹

(۲) چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”قال عروة: فلو كان حرّاً ما خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (۱۰۶/۲)

بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوج بریرہ کے آزاد ہونے کی اور دوسری ان کے غلام ہونے کی۔

قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں: ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے۔

ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی حر ہونے سے متعلقہ روایت رائج ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مشہد زیادت ہونے کی بناء پر بھی ترجیح حاصل ہے۔

تطبیق کا طریقہ

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی^(۱) فرماتے ہیں کہ راویوں کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت و عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "إنه كان عبداً في حالة، حرّاً في حالة أخرى" اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیب بعد حریت آ سکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیب نہیں آ سکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیب مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہؓ کو اختیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔ (۲)

مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنتی کا حکم

"عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: "طلقني زوجي للاثاعلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا سكنى لك ولا نفقة، قال عمر: لاندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة، لاندري احفظت ام

(۱) راجع، عمدة القاربي: ۲۶۴/۲۰۰

(۲) ملخصاً من درس ترمذی: ۳۰۵/۳، وانظر أيضاً، الدر المنصور: ۱۱۲/۳، راجع لمزيد التفصيل، كشف الخاری.

کتاب الطلاق، ص: ۳۸۳، مکملۃ فتح الملہم: ۲۸۷/۱، کتاب المتعل، مسئلۃ خيار العقل.

نسبت" (رواہ الترمذی)

فتہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رہیہ اور مجتہ (یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلطہ) حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مجتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب (۱) ہیں:

(۱)..... حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مجتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے۔ (۲)

(۲)..... امام احمد، امام اسحاق اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نہ نفقہ ہے نہ سکنی۔ (۳)

(۳)..... امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں۔ (۴)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

عدم نفقہ اور عدم سکنی پر امام احمد وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت باب سے

ہے۔

امام مالک اور امام شافعی عدم نفقہ پر حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ

فرماتے ہیں کہ "اسکونہن من حیث سکتہن من وجدکم ولا تضارون لتضيقوا علیہن" کی

آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت کے معارض ہے لہذا ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور

کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔

دلائل احناف

(۱)..... سورۃ بقرہ میں ہے "وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ"۔

اس آیت میں "مطلقات" کا لفظ رہیہ اور مجتہ دونوں کو شامل ہے، اسی طرح "متاع" کا لفظ

نفقہ اور سکنی دونوں کو شامل ہے۔

(۱) النظر التفصیل المملک، الأبواب والنزاجم: ۸۳/۲، وعملہ الفقاری: ۳۰۷/۲۰، وفتح الباری: ۶۰۰/۹، وبتایہ

المجتہد: ۹۵/۲

(۲) حضرت عمر فاروق، حضرت بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز سفیان ثوری، امام ابی نعیم، ابن جریر، ابن ابی شیبہ، ابی داؤد وغیرہ بھی اس کے قائل ہیں۔

(۳) حضرت ثنی، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز منہج، طحاوی، حطاب، ابن ابی رباح کا بھی یہی

مسلک ہے۔

(۴) فتہاء احمد، حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۲).....سنن دارقطنی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال: المطلقة ثلاثاً، لها السكنى والنفقة".

(۳).....طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے

اس کو سن کر فرمایا "لَسَابِتَارُکِیْ آيَةُ مِنْ کِتَابِ اللّٰهِ الْعَلِیِّ وَقَوْلُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلِی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لِقَوْلِ

امْرَاةٍ، لَعَلَّهَا اَوْھَمْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلِی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ لَهَا السَّکْنِی وَالنَّفَقَةُ".

یہ حدیث وجوب سکنی و نفقہ کے حق میں مرتجح حدیث مرفوعہ ہے۔

فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات

رعی فاطمہ بنت قیس کی روایت سوا اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

سکنی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہا سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپؐ نے ان کو عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

رہانفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طالب تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا جدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں "لَا تُخْرِجُوْھُنَّ مِنْ بَیُوْتِھُنَّ وَلَا یَخْرُجْنَ" کے ساتھ "اِلَّا اِنْ بَیِّنَتْ بَفَاحِشَةٍ مُّبِیْنَةٍ" کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی "فاحشۃ" میں داخل ہے اس کی بناء پر فاطمہ بنت قیس سکنی سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہتا بھی خود انہیں کے عمل سے ہوا تو وہ "فاحشۃ" میں "مبیّنہ" کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔

شیخ الاسلام صاحب کی بیان کردہ توجیہ

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب "دامت برکاتہم العالیہ" کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہوگئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احباس کی جزاء ہے اور احباس فوت ہو گیا۔ (۱)

نکاح سے پہلے تعلیق طلاق کا حکم

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق فيما لا يملك" (رواه الترمذي)

اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو "انت طالق" کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔

البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے "إن نکحتک فانت طالق" تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے، لہذا نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک علی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے، لہذا نکاح کے بعد طلاق واقع نہیں ہوگی۔

مالکیہ (۲) کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے "کلما نکحت امرأة فهي طالق" تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا کسی خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً "إن نکحت فلانة" یا "إن نکحت من بلدة كذا أو"

(۱) ملخصاً من درس ترمذی: ۳/۴۳۳، وکشافی کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۵۵۷، راجع للخصم الجامع،

لکملہ فتح المسلم، ۱/۲۰۱، کتاب الطلاق، مسئلۃ النکاح والسکون للصبرۃ.

(۲) امامہ ہدائی مابین الیقین وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

من قبيلة كذا" یا "إن نكحت في هذا الشهر". (۱)

دلائل فقہاء

حضرات مالکیہ کے نزدیک عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک طلاق چیز یعنی نکاح کو ہالکیہ حرام کر دینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے۔

نیز ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں "إذا قلت امرأة أو قبيلة جازر إذا عم كل امرأة فليس بشئ". (رواہ عبدالرزاق فی مصنفہ: ۳۲۱/۶)

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں ارشاد ہے "ولا طلاق لِمَمَالَا بِمَلِكٍ".

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق کا وقوع حصول ملک کے بعد ہوگا۔ لہذا حدیث باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیث باب کا محمل طلاقِ تجزیہ ہے یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملك ہو۔

حنفیہ کا استدلال مؤطا امام مالک کی روایت سے ہے "عن معبد بن عمرو بن مسلم الزرقی اہل مال القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها قال: لقال القاسم بن محمد: إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا يفر بها حتى يكفر كفارة المتظاهر". (۲)

عد و طلاق میں مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی؟

"عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الأمة تطليقتان

وعلتها حبضتان" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عد و طلاق میں مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یا

عورت کی حریت و عدم حریت کا؟

چنانچہ حدیث باب اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عد و طلاق کے بارے میں بیوی کی

(۱) انظر تفصيل المصالح، بطل المجهر: ۲۷۲/۱۰

(۲) راجع لهذا التفصيل، دروس ترمذی: ۳۳۱/۳، وکلفی الدر المنثور: ۹۰/۴، وکشف القوری، کتاب الطلاق، ص: ۲۴۹

حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلطہ ہو جائے گی اور حرہ تین طلاقوں سے، خواہ شوہر کیسائی ہو۔ (۱)

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر آزاد ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلطہ نہ ہوگی اور اگر غلام ہے تو دو میں مغلطہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔
دلائل ائمہ

شافعیہ کا استدلال سنن بیہقی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے، دوسرے یہ کہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موکول إلى الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب حنفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے۔
نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طلاق الأمة التان وعدتها حیضتان" (۲)۔

خلع فسخ ہے یا طلاق؟

خلع کے معنی نزع اور اتارنے کے ہیں اصطلاح شرع میں اس کو کہتے ہیں کہ شوہر بیوی کو کسی چیز کے عوض چھوڑ دے اور اپنی زوجیت سے اس کو خارج کر دے۔

خلع فسخ نکاح ہے یا طلاق؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے، امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔ (۳)

(۱) النظر لتفصيل المطالب، الهداية مع فتح القدير: ۳۳۸/۳

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۳۳۳/۳، والقرائضا، الدر المنصور علی سنن ابی داؤد: ۸۹/۳

(۳) النظر لتفصيل المطالب، المحقق: ۵۶/۴، وکشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۷۰

دلائل ائمہ

امام احمد وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطلاق مرتن" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فان خفتم الا یقیماحدود الله فلا جناح علیہما فیما التدت بہ" ، اور اس کے بعد آگلی آیت ہے "فان طلقھا فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ"۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

اس کے جواب میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ سیاق قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلفہ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوگی یا بمال، "الطلاق مرتن" سے جہاں طلاق غیر مغلفہ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ آ رہی ہے اور آیت خلع سے "طلاق بالمال" کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع "مرتنان" سے خارج نہیں بلکہ "فان طلقھا" سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئے گا۔ (۱)

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس مکی المیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا "اقبل الحدیقة و طلقھا تطلیقة" اس میں آپ نے خلع کو طلاق سے تعبیر فرمایا۔ (۲)

مختلفہ عورت کی عدت کتنے حیض ہیں؟

"عن الربیع بنت معوذ بن عفراء أنها اختلعت علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم أو أمرت أن تعتد بحیضة" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مختلفہ یعنی وہ عورت جس کے ساتھ خلع کیا گیا ہو، اس کی عدت کتنے حیض ہیں؟

چنانچہ حدیث باب سے استدلال کر کے امام اسحاق وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلفہ کی عدت صرف ایک حیض ہے۔

جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلفہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین

(۱) راجع للتفصیل الترمذی، نور الأنوار، ص: ۲۲۰، ۲۲۱

(۲) ترمذی: ۲۳۹/۳، منظر ایضاً، الدر المنصور: ۱۰۹/۳، ۱۱۰/۳، ۱۱۱/۳، ۱۱۲/۳، ۱۱۳/۳، ۱۱۴/۳، ۱۱۵/۳، ۱۱۶/۳، ۱۱۷/۳، ۱۱۸/۳، ۱۱۹/۳، ۱۲۰/۳، ۱۲۱/۳، ۱۲۲/۳، ۱۲۳/۳، ۱۲۴/۳، ۱۲۵/۳، ۱۲۶/۳، ۱۲۷/۳، ۱۲۸/۳، ۱۲۹/۳، ۱۳۰/۳، ۱۳۱/۳، ۱۳۲/۳، ۱۳۳/۳، ۱۳۴/۳، ۱۳۵/۳، ۱۳۶/۳، ۱۳۷/۳، ۱۳۸/۳، ۱۳۹/۳، ۱۴۰/۳، ۱۴۱/۳، ۱۴۲/۳، ۱۴۳/۳، ۱۴۴/۳، ۱۴۵/۳، ۱۴۶/۳، ۱۴۷/۳، ۱۴۸/۳، ۱۴۹/۳، ۱۵۰/۳، ۱۵۱/۳، ۱۵۲/۳، ۱۵۳/۳، ۱۵۴/۳، ۱۵۵/۳، ۱۵۶/۳، ۱۵۷/۳، ۱۵۸/۳، ۱۵۹/۳، ۱۶۰/۳، ۱۶۱/۳، ۱۶۲/۳، ۱۶۳/۳، ۱۶۴/۳، ۱۶۵/۳، ۱۶۶/۳، ۱۶۷/۳، ۱۶۸/۳، ۱۶۹/۳، ۱۷۰/۳، ۱۷۱/۳، ۱۷۲/۳، ۱۷۳/۳، ۱۷۴/۳، ۱۷۵/۳، ۱۷۶/۳، ۱۷۷/۳، ۱۷۸/۳، ۱۷۹/۳، ۱۸۰/۳، ۱۸۱/۳، ۱۸۲/۳، ۱۸۳/۳، ۱۸۴/۳، ۱۸۵/۳، ۱۸۶/۳، ۱۸۷/۳، ۱۸۸/۳، ۱۸۹/۳، ۱۹۰/۳، ۱۹۱/۳، ۱۹۲/۳، ۱۹۳/۳، ۱۹۴/۳، ۱۹۵/۳، ۱۹۶/۳، ۱۹۷/۳، ۱۹۸/۳، ۱۹۹/۳، ۲۰۰/۳، ۲۰۱/۳، ۲۰۲/۳، ۲۰۳/۳، ۲۰۴/۳، ۲۰۵/۳، ۲۰۶/۳، ۲۰۷/۳، ۲۰۸/۳، ۲۰۹/۳، ۲۱۰/۳، ۲۱۱/۳، ۲۱۲/۳، ۲۱۳/۳، ۲۱۴/۳، ۲۱۵/۳، ۲۱۶/۳، ۲۱۷/۳، ۲۱۸/۳، ۲۱۹/۳، ۲۲۰/۳، ۲۲۱/۳، ۲۲۲/۳، ۲۲۳/۳، ۲۲۴/۳، ۲۲۵/۳، ۲۲۶/۳، ۲۲۷/۳، ۲۲۸/۳، ۲۲۹/۳، ۲۳۰/۳، ۲۳۱/۳، ۲۳۲/۳، ۲۳۳/۳، ۲۳۴/۳، ۲۳۵/۳، ۲۳۶/۳، ۲۳۷/۳، ۲۳۸/۳، ۲۳۹/۳، ۲۴۰/۳، ۲۴۱/۳، ۲۴۲/۳، ۲۴۳/۳، ۲۴۴/۳، ۲۴۵/۳، ۲۴۶/۳، ۲۴۷/۳، ۲۴۸/۳، ۲۴۹/۳، ۲۵۰/۳، ۲۵۱/۳، ۲۵۲/۳، ۲۵۳/۳، ۲۵۴/۳، ۲۵۵/۳، ۲۵۶/۳، ۲۵۷/۳، ۲۵۸/۳، ۲۵۹/۳، ۲۶۰/۳، ۲۶۱/۳، ۲۶۲/۳، ۲۶۳/۳، ۲۶۴/۳، ۲۶۵/۳، ۲۶۶/۳، ۲۶۷/۳، ۲۶۸/۳، ۲۶۹/۳، ۲۷۰/۳، ۲۷۱/۳، ۲۷۲/۳، ۲۷۳/۳، ۲۷۴/۳، ۲۷۵/۳، ۲۷۶/۳، ۲۷۷/۳، ۲۷۸/۳، ۲۷۹/۳، ۲۸۰/۳، ۲۸۱/۳، ۲۸۲/۳، ۲۸۳/۳، ۲۸۴/۳، ۲۸۵/۳، ۲۸۶/۳، ۲۸۷/۳، ۲۸۸/۳، ۲۸۹/۳، ۲۹۰/۳، ۲۹۱/۳، ۲۹۲/۳، ۲۹۳/۳، ۲۹۴/۳، ۲۹۵/۳، ۲۹۶/۳، ۲۹۷/۳، ۲۹۸/۳، ۲۹۹/۳، ۳۰۰/۳، ۳۰۱/۳، ۳۰۲/۳، ۳۰۳/۳، ۳۰۴/۳، ۳۰۵/۳، ۳۰۶/۳، ۳۰۷/۳، ۳۰۸/۳، ۳۰۹/۳، ۳۱۰/۳، ۳۱۱/۳، ۳۱۲/۳، ۳۱۳/۳، ۳۱۴/۳، ۳۱۵/۳، ۳۱۶/۳، ۳۱۷/۳، ۳۱۸/۳، ۳۱۹/۳، ۳۲۰/۳، ۳۲۱/۳، ۳۲۲/۳، ۳۲۳/۳، ۳۲۴/۳، ۳۲۵/۳، ۳۲۶/۳، ۳۲۷/۳، ۳۲۸/۳، ۳۲۹/۳، ۳۳۰/۳، ۳۳۱/۳، ۳۳۲/۳، ۳۳۳/۳، ۳۳۴/۳، ۳۳۵/۳، ۳۳۶/۳، ۳۳۷/۳، ۳۳۸/۳، ۳۳۹/۳، ۳۴۰/۳، ۳۴۱/۳، ۳۴۲/۳، ۳۴۳/۳، ۳۴۴/۳، ۳۴۵/۳، ۳۴۶/۳، ۳۴۷/۳، ۳۴۸/۳، ۳۴۹/۳، ۳۵۰/۳، ۳۵۱/۳، ۳۵۲/۳، ۳۵۳/۳، ۳۵۴/۳، ۳۵۵/۳، ۳۵۶/۳، ۳۵۷/۳، ۳۵۸/۳، ۳۵۹/۳، ۳۶۰/۳، ۳۶۱/۳، ۳۶۲/۳، ۳۶۳/۳، ۳۶۴/۳، ۳۶۵/۳، ۳۶۶/۳، ۳۶۷/۳، ۳۶۸/۳، ۳۶۹/۳، ۳۷۰/۳، ۳۷۱/۳، ۳۷۲/۳، ۳۷۳/۳، ۳۷۴/۳، ۳۷۵/۳، ۳۷۶/۳، ۳۷۷/۳، ۳۷۸/۳، ۳۷۹/۳، ۳۸۰/۳، ۳۸۱/۳، ۳۸۲/۳، ۳۸۳/۳، ۳۸۴/۳، ۳۸۵/۳، ۳۸۶/۳، ۳۸۷/۳، ۳۸۸/۳، ۳۸۹/۳، ۳۹۰/۳، ۳۹۱/۳، ۳۹۲/۳، ۳۹۳/۳، ۳۹۴/۳، ۳۹۵/۳، ۳۹۶/۳، ۳۹۷/۳، ۳۹۸/۳، ۳۹۹/۳، ۴۰۰/۳، ۴۰۱/۳، ۴۰۲/۳، ۴۰۳/۳، ۴۰۴/۳، ۴۰۵/۳، ۴۰۶/۳، ۴۰۷/۳، ۴۰۸/۳، ۴۰۹/۳، ۴۱۰/۳، ۴۱۱/۳، ۴۱۲/۳، ۴۱۳/۳، ۴۱۴/۳، ۴۱۵/۳، ۴۱۶/۳، ۴۱۷/۳، ۴۱۸/۳، ۴۱۹/۳، ۴۲۰/۳، ۴۲۱/۳، ۴۲۲/۳، ۴۲۳/۳، ۴۲۴/۳، ۴۲۵/۳، ۴۲۶/۳، ۴۲۷/۳، ۴۲۸/۳، ۴۲۹/۳، ۴۳۰/۳، ۴۳۱/۳، ۴۳۲/۳، ۴۳۳/۳، ۴۳۴/۳، ۴۳۵/۳، ۴۳۶/۳، ۴۳۷/۳، ۴۳۸/۳، ۴۳۹/۳، ۴۴۰/۳، ۴۴۱/۳، ۴۴۲/۳، ۴۴۳/۳، ۴۴۴/۳، ۴۴۵/۳، ۴۴۶/۳، ۴۴۷/۳، ۴۴۸/۳، ۴۴۹/۳، ۴۵۰/۳، ۴۵۱/۳، ۴۵۲/۳، ۴۵۳/۳، ۴۵۴/۳، ۴۵۵/۳، ۴۵۶/۳، ۴۵۷/۳، ۴۵۸/۳، ۴۵۹/۳، ۴۶۰/۳، ۴۶۱/۳، ۴۶۲/۳، ۴۶۳/۳، ۴۶۴/۳، ۴۶۵/۳، ۴۶۶/۳، ۴۶۷/۳، ۴۶۸/۳، ۴۶۹/۳، ۴۷۰/۳، ۴۷۱/۳، ۴۷۲/۳، ۴۷۳/۳، ۴۷۴/۳، ۴۷۵/۳، ۴۷۶/۳، ۴۷۷/۳، ۴۷۸/۳، ۴۷۹/۳، ۴۸۰/۳، ۴۸۱/۳، ۴۸۲/۳، ۴۸۳/۳، ۴۸۴/۳، ۴۸۵/۳، ۴۸۶/۳، ۴۸۷/۳، ۴۸۸/۳، ۴۸۹/۳، ۴۹۰/۳، ۴۹۱/۳، ۴۹۲/۳، ۴۹۳/۳، ۴۹۴/۳، ۴۹۵/۳، ۴۹۶/۳، ۴۹۷/۳، ۴۹۸/۳، ۴۹۹/۳، ۵۰۰/۳، ۵۰۱/۳، ۵۰۲/۳، ۵۰۳/۳، ۵۰۴/۳، ۵۰۵/۳، ۵۰۶/۳، ۵۰۷/۳، ۵۰۸/۳، ۵۰۹/۳، ۵۱۰/۳، ۵۱۱/۳، ۵۱۲/۳، ۵۱۳/۳، ۵۱۴/۳، ۵۱۵/۳، ۵۱۶/۳، ۵۱۷/۳، ۵۱۸/۳، ۵۱۹/۳، ۵۲۰/۳، ۵۲۱/۳، ۵۲۲/۳، ۵۲۳/۳، ۵۲۴/۳، ۵۲۵/۳، ۵۲۶/۳، ۵۲۷/۳، ۵۲۸/۳، ۵۲۹/۳، ۵۳۰/۳، ۵۳۱/۳، ۵۳۲/۳، ۵۳۳/۳، ۵۳۴/۳، ۵۳۵/۳، ۵۳۶/۳، ۵۳۷/۳، ۵۳۸/۳، ۵۳۹/۳، ۵۴۰/۳، ۵۴۱/۳، ۵۴۲/۳، ۵۴۳/۳، ۵۴۴/۳، ۵۴۵/۳، ۵۴۶/۳، ۵۴۷/۳، ۵۴۸/۳، ۵۴۹/۳، ۵۵۰/۳، ۵۵۱/۳، ۵۵۲/۳، ۵۵۳/۳، ۵۵۴/۳، ۵۵۵/۳، ۵۵۶/۳، ۵۵۷/۳، ۵۵۸/۳، ۵۵۹/۳، ۵۶۰/۳، ۵۶۱/۳، ۵۶۲/۳، ۵۶۳/۳، ۵۶۴/۳، ۵۶۵/۳، ۵۶۶/۳، ۵۶۷/۳، ۵۶۸/۳، ۵۶۹/۳، ۵۷۰/۳، ۵۷۱/۳، ۵۷۲/۳، ۵۷۳/۳، ۵۷۴/۳، ۵۷۵/۳، ۵۷۶/۳، ۵۷۷/۳، ۵۷۸/۳، ۵۷۹/۳، ۵۸۰/۳، ۵۸۱/۳، ۵۸۲/۳، ۵۸۳/۳، ۵۸۴/۳، ۵۸۵/۳، ۵۸۶/۳، ۵۸۷/۳، ۵۸۸/۳، ۵۸۹/۳، ۵۹۰/۳، ۵۹۱/۳، ۵۹۲/۳، ۵۹۳/۳، ۵۹۴/۳، ۵۹۵/۳، ۵۹۶/۳، ۵۹۷/۳، ۵۹۸/۳، ۵۹۹/۳، ۶۰۰/۳، ۶۰۱/۳، ۶۰۲/۳، ۶۰۳/۳، ۶۰۴/۳، ۶۰۵/۳، ۶۰۶/۳، ۶۰۷/۳، ۶۰۸/۳، ۶۰۹/۳، ۶۱۰/۳، ۶۱۱/۳، ۶۱۲/۳، ۶۱۳/۳، ۶۱۴/۳، ۶۱۵/۳، ۶۱۶/۳، ۶۱۷/۳، ۶۱۸/۳، ۶۱۹/۳، ۶۲۰/۳، ۶۲۱/۳، ۶۲۲/۳، ۶۲۳/۳، ۶۲۴/۳، ۶۲۵/۳، ۶۲۶/۳، ۶۲۷/۳، ۶۲۸/۳، ۶۲۹/۳، ۶۳۰/۳، ۶۳۱/۳، ۶۳۲/۳، ۶۳۳/۳، ۶۳۴/۳، ۶۳۵/۳، ۶۳۶/۳، ۶۳۷/۳، ۶۳۸/۳، ۶۳۹/۳، ۶۴۰/۳، ۶۴۱/۳، ۶۴۲/۳، ۶۴۳/۳، ۶۴۴/۳، ۶۴۵/۳، ۶۴۶/۳، ۶۴۷/۳، ۶۴۸/۳، ۶۴۹/۳، ۶۵۰/۳، ۶۵۱/۳، ۶۵۲/۳، ۶۵۳/۳، ۶۵۴/۳، ۶۵۵/۳، ۶۵۶/۳، ۶۵۷/۳، ۶۵۸/۳، ۶۵۹/۳، ۶۶۰/۳، ۶۶۱/۳، ۶۶۲/۳، ۶۶۳/۳، ۶۶۴/۳، ۶۶۵/۳، ۶۶۶/۳، ۶۶۷/۳، ۶۶۸/۳، ۶۶۹/۳، ۶۷۰/۳، ۶۷۱/۳، ۶۷۲/۳، ۶۷۳/۳، ۶۷۴/۳، ۶۷۵/۳، ۶۷۶/۳، ۶۷۷/۳، ۶۷۸/۳، ۶۷۹/۳، ۶۸۰/۳، ۶۸۱/۳، ۶۸۲/۳، ۶۸۳/۳، ۶۸۴/۳، ۶۸۵/۳، ۶۸۶/۳، ۶۸۷/۳، ۶۸۸/۳، ۶۸۹/۳، ۶۹۰/۳، ۶۹۱/۳، ۶۹۲/۳، ۶۹۳/۳، ۶۹۴/۳، ۶۹۵/۳، ۶۹۶/۳، ۶۹۷/۳، ۶۹۸/۳، ۶۹۹/۳، ۷۰۰/۳، ۷۰۱/۳، ۷۰۲/۳، ۷۰۳/۳، ۷۰۴/۳، ۷۰۵/۳، ۷۰۶/۳، ۷۰۷/۳، ۷۰۸/۳، ۷۰۹/۳، ۷۱۰/۳، ۷۱۱/۳، ۷۱۲/۳، ۷۱۳/۳، ۷۱۴/۳، ۷۱۵/۳، ۷۱۶/۳، ۷۱۷/۳، ۷۱۸/۳، ۷۱۹/۳، ۷۲۰/۳، ۷۲۱/۳، ۷۲۲/۳، ۷۲۳/۳، ۷۲۴/۳، ۷۲۵/۳، ۷۲۶/۳، ۷۲۷/۳، ۷۲۸/۳، ۷۲۹/۳، ۷۳۰/۳، ۷۳۱/۳، ۷۳۲/۳، ۷۳۳/۳، ۷۳۴/۳، ۷۳۵/۳، ۷۳۶/۳، ۷۳۷/۳، ۷۳۸/۳، ۷۳۹/۳، ۷۴۰/۳، ۷۴۱/۳، ۷۴۲/۳، ۷۴۳/۳، ۷۴۴/۳، ۷۴۵/۳، ۷۴۶/۳، ۷۴۷/۳، ۷۴۸/۳، ۷۴۹/۳، ۷۵۰/۳، ۷۵۱/۳، ۷۵۲/۳، ۷۵۳/۳، ۷۵۴/۳، ۷۵۵/۳، ۷۵۶/۳، ۷۵۷/۳، ۷۵۸/۳، ۷۵۹/۳، ۷۶۰/۳، ۷۶۱/۳، ۷۶۲/۳، ۷۶۳/۳، ۷۶۴/۳، ۷۶۵/۳، ۷۶۶/۳، ۷۶۷/۳، ۷۶۸/۳، ۷۶۹/۳، ۷۷۰/۳، ۷۷۱/۳، ۷۷۲/۳، ۷۷۳/۳، ۷۷۴/۳، ۷۷۵/۳، ۷۷۶/۳، ۷۷۷/۳، ۷۷۸/۳، ۷۷۹/۳، ۷۸۰/۳، ۷۸۱/۳، ۷۸۲/۳، ۷۸۳/۳، ۷۸۴/۳، ۷۸۵/۳، ۷۸۶/۳، ۷۸۷/۳، ۷۸۸/۳، ۷۸۹/۳، ۷۹۰/۳، ۷۹۱/۳، ۷۹۲/۳، ۷۹۳/۳، ۷۹۴/۳، ۷۹۵/۳، ۷۹۶/۳، ۷۹۷/۳، ۷۹۸/۳، ۷۹۹/۳، ۸۰۰/۳، ۸۰۱/۳، ۸۰۲/۳، ۸۰۳/۳، ۸۰۴/۳، ۸۰۵/۳، ۸۰۶/۳، ۸۰۷/۳، ۸۰۸/۳، ۸۰۹/۳، ۸۱۰/۳، ۸۱۱/۳، ۸۱۲/۳، ۸۱۳/۳، ۸۱۴/۳، ۸۱۵/۳، ۸۱۶/۳، ۸۱۷/۳، ۸۱۸/۳، ۸۱۹/۳، ۸۲۰/۳، ۸۲۱/۳، ۸۲۲/۳، ۸۲۳/۳، ۸۲۴/۳، ۸۲۵/۳، ۸۲۶/۳، ۸۲۷/۳، ۸۲۸/۳، ۸۲۹/۳، ۸۳۰/۳، ۸۳۱/۳، ۸۳۲/۳، ۸۳۳/۳، ۸۳۴/۳، ۸۳۵/۳، ۸۳۶/۳، ۸۳۷/۳، ۸۳۸/۳، ۸۳۹/۳، ۸۴۰/۳، ۸۴۱/۳، ۸۴۲/۳، ۸۴۳/۳، ۸۴۴/۳، ۸۴۵/۳، ۸۴۶/۳، ۸۴۷/۳، ۸۴۸/۳، ۸۴۹/۳، ۸۵۰/۳، ۸۵۱/۳، ۸۵۲/۳، ۸۵۳/۳، ۸۵۴/۳، ۸۵۵/۳، ۸۵۶/۳، ۸۵۷/۳، ۸۵۸/۳، ۸۵۹/۳، ۸۶۰/۳، ۸۶۱/۳، ۸۶۲/۳، ۸۶۳/۳، ۸۶۴/۳، ۸۶۵/۳، ۸۶۶/۳، ۸۶۷/۳، ۸۶۸/۳، ۸۶۹/۳، ۸۷۰/۳، ۸۷۱/۳، ۸۷۲/۳، ۸۷۳/۳، ۸۷۴/۳، ۸۷۵/۳، ۸۷۶/۳، ۸۷۷/۳، ۸۷۸/۳، ۸۷۹/۳، ۸۸۰/۳، ۸۸۱/۳، ۸۸۲/۳، ۸۸۳/۳، ۸۸۴/۳، ۸۸۵/۳، ۸۸۶/۳، ۸۸۷/۳، ۸۸۸/۳، ۸۸۹/۳، ۸۹۰/۳، ۸۹۱/۳، ۸۹۲/۳، ۸۹۳/۳، ۸۹۴/۳، ۸۹۵/۳، ۸۹۶/۳، ۸۹۷/۳، ۸۹۸/۳، ۸۹۹/۳، ۹۰۰/۳، ۹۰۱/۳، ۹۰۲/۳، ۹۰۳/۳، ۹۰۴/۳، ۹۰۵/۳، ۹۰۶/۳، ۹۰۷/۳، ۹۰۸/۳، ۹۰۹/۳، ۹۱۰/۳، ۹۱۱/۳، ۹۱۲/۳، ۹۱۳/۳، ۹۱۴/۳، ۹۱۵/۳، ۹۱۶/۳، ۹۱۷/۳، ۹۱۸/۳، ۹۱۹/۳، ۹۲۰/۳، ۹۲۱/۳، ۹۲۲/۳، ۹۲۳/۳، ۹۲۴/۳، ۹۲۵/۳، ۹۲۶/۳، ۹۲۷/۳، ۹۲۸/۳، ۹۲۹/۳، ۹۳۰/۳، ۹۳۱/۳، ۹۳۲/۳، ۹۳۳/۳، ۹۳۴/۳، ۹۳۵/۳، ۹۳۶/۳، ۹۳۷/۳، ۹۳۸/۳، ۹۳۹/۳، ۹۴۰/۳، ۹۴۱/۳، ۹۴۲/۳، ۹۴۳/۳، ۹۴۴/۳، ۹۴۵/۳، ۹۴۶/۳، ۹۴۷/۳، ۹۴۸/۳، ۹۴۹/۳، ۹۵۰/۳، ۹۵۱/۳، ۹۵۲/۳، ۹۵۳/۳، ۹۵۴/۳، ۹۵۵/۳، ۹۵۶/۳، ۹۵۷/۳، ۹۵۸/۳، ۹۵۹/۳، ۹۶۰/۳، ۹۶۱/۳، ۹۶۲/۳، ۹۶۳/۳، ۹۶۴/۳، ۹۶۵/۳، ۹۶۶/۳، ۹۶۷/۳، ۹۶۸/۳، ۹۶۹/۳، ۹۷۰/۳، ۹۷۱/۳، ۹۷۲/۳، ۹۷۳/۳، ۹۷۴/۳، ۹۷۵/۳، ۹۷۶/۳، ۹۷۷/۳، ۹۷۸/۳، ۹۷۹/۳، ۹۸۰/۳، ۹۸۱/۳، ۹۸۲/۳، ۹۸۳/۳، ۹۸۴/۳، ۹۸۵/۳، ۹۸۶/۳، ۹۸۷/۳، ۹۸۸/۳، ۹۸۹/۳، ۹۹۰/۳، ۹۹۱/۳، ۹۹۲/۳، ۹۹۳/۳، ۹۹۴/۳، ۹۹۵/۳، ۹۹۶/۳، ۹۹۷/۳، ۹۹۸/۳، ۹۹۹/۳، ۱۰۰۰/۳، ۱۰۰۱/۳، ۱۰۰۲/۳، ۱۰۰۳/۳، ۱۰۰۴/۳، ۱۰۰۵/۳، ۱۰۰۶/۳، ۱۰۰۷/۳، ۱۰۰۸/۳، ۱۰۰۹/۳، ۱۰۱۰/۳، ۱۰۱۱/۳، ۱۰۱۲/۳، ۱۰۱۳/۳، ۱۰۱۴/۳، ۱۰۱۵/۳، ۱۰۱۶/۳، ۱۰۱۷/۳، ۱۰۱۸/۳، ۱۰۱۹/۳، ۱۰۲۰/۳، ۱۰۲۱/۳، ۱۰۲۲/۳، ۱۰۲۳/۳، ۱۰۲۴/۳، ۱۰۲۵/۳، ۱۰۲۶/۳، ۱۰۲۷/۳، ۱۰۲۸/۳، ۱۰۲۹/۳، ۱۰۳۰/۳، ۱۰۳۱/۳، ۱۰۳۲/۳، ۱۰۳۳/۳، ۱۰۳۴/۳، ۱۰۳۵/۳، ۱۰۳۶/۳، ۱۰۳۷/۳، ۱۰۳۸/۳، ۱۰۳۹/۳، ۱۰۴۰/۳، ۱۰۴۱/۳، ۱۰۴۲/۳، ۱۰۴۳/۳، ۱۰۴۴/۳، ۱۰۴۵/۳، ۱۰۴۶/۳، ۱۰۴۷/۳، ۱۰۴۸/۳، ۱۰۴۹/۳، ۱۰۵۰/۳، ۱۰۵۱/۳، ۱۰۵۲/۳، ۱۰۵۳/۳، ۱۰۵۴/۳، ۱۰۵۵/۳، ۱۰۵۶/۳، ۱۰۵۷/۳، ۱۰۵۸/۳، ۱۰۵۹/۳، ۱۰۶۰/۳، ۱۰۶۱/۳، ۱۰۶۲/۳، ۱۰۶۳/۳، ۱۰۶۴/۳، ۱۰۶۵/۳، ۱۰۶۶/۳، ۱۰۶۷/۳، ۱۰۶۸/۳، ۱۰۶۹/۳، ۱۰۷۰/۳، ۱۰۷۱/۳، ۱۰۷۲/۳، ۱۰۷۳/۳، ۱۰۷۴/۳، ۱۰۷۵/۳، ۱۰۷۶/۳، ۱۰۷۷/۳، ۱۰۷۸/۳، ۱۰۷۹/۳، ۱۰۸۰/۳، ۱۰۸۱/۳، ۱۰۸۲/۳، ۱۰۸۳/۳، ۱۰۸۴/۳، ۱۰۸۵/۳، ۱۰۸۶/۳، ۱۰۸۷/۳، ۱۰۸۸/۳، ۱۰۸۹/۳، ۱۰۹۰/۳، ۱۰۹۱/۳، ۱۰۹۲/۳، ۱۰۹۳/۳، ۱۰۹۴/۳، ۱۰۹۵/۳، ۱۰۹۶/۳، ۱۰۹۷/۳، ۱۰۹۸/۳، ۱۰۹۹/۳، ۱۱۰۰/۳، ۱۱۰۱/۳، ۱۱۰۲/۳، ۱۱۰۳/۳، ۱۱۰۴/۳، ۱۱۰۵/۳، ۱۱۰۶/۳، ۱۱۰۷/۳، ۱۱۰۸/۳، ۱۱۰۹/۳، ۱۱۱۰/۳، ۱۱۱۱/۳، ۱۱۱۲/۳، ۱۱۱۳/۳، ۱۱۱۴/۳، ۱۱۱۵/۳

(۱)۔ حیض

جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حبصة" سے مراد حیض ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت خبر واحد ہے نہ قرآنی "والمطلقات ہن نفس بانفسھن ثلاثة لروء" کا معارضہ نہیں کر سکتی؟ (۲)

والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم

اگر کسی شخص کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے۔

لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے۔ خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ (۳)

اغلاق کی تفسیر میں اقوال

"عن عائشة قالت: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا طلاق ولا اعتاق

لی اغلاق" (رد راہ ابو داؤد)

اغلاق کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

(۱)..... بعضوں نے کہا اس سے مراد جنون ہے۔

(۲)..... ابو عبید ہرودی نے نقل کیا ہے کہ اس سے ایک ساتھ تین طلاقیں دینا مراد ہے، کیونکہ تین

طلاقیں دے کر وہ اپنے اوپر طلاق کو بند کر دیتا ہے اور مزید طلاق کی گنجائش اس کے پاس نہیں رہتی۔

(۱) انظر تفصیل المصاحب، المصنوع: ۳۳۹/۷

(۲) انظر لہنہ الجرمین، المکرکب الدرر: ۲۶۷/۲، وبلل المجہود: ۳۳۲/۱۰، وحلہ المسئلة ملخصا من دروس

ترمذی: ۱۴۵/۳

(۳) دروس ترمذی: ۲۵۳/۳

(۳)..... ابو عبید نے اغلاق کی تفسیر اکراہ سے کی ہے اور یہی اس کی مشہور تفسیر ہے۔

(۴)..... امام احمد اور امام ابو داؤد نے اس کی تفسیر غضب اور غصے سے کی ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس تفسیر کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حالت غضب میں طلاق واقع نہیں ہوتی، حالانکہ طلاق حالت غضب ہی میں دی جاتی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اغلاق سے مطلقاً غضب مراد نہیں بلکہ غضب کی وہ قسم مراد ہے جس میں انسان کی عقل جاتی رہتی ہے، چنانچہ علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں غصہ کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

اقسام غضب

(۱)..... پہلی قسم ایسے غصے کی ہے جو آدمی کی عقل کو بالکل زائل کر دے اور اس کو اپنی بات کا سرے سے شعور ہی نہ ہو، ایسی صورت میں بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۲)..... دوسری قسم غصہ کی ابتدائی کیفیت کی ہے کہ اس میں آدمی کو شعور ہے اور جو کہہ رہا ہے اسے سمجھ رہا ہے، ایسی صورت میں بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

(۳)..... تیسری قسم یہ ہے کہ غصہ میں استحکام اور شدت آگئی ہے لیکن عقل بالکل زائل نہیں ہوئی تاہم غصہ کی وجہ سے وہ اپنی نیت کے مطابق کام نہیں کر سکتا اور اس دوران کوئی زیادتی اگر اس سے سرزد ہو جائے چونکہ وہ نیت کے مطابق نہیں ہوتی ہے اس لئے اس پر بعد میں اس کو پشیمانی اور افسوس ہوتا ہے یہ تیسری قسم محل نظر ہے۔

علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک اس صورت میں طلاق واقع نہ ہونا رائج ہے۔ (۱)

اور علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ (۲)

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے فرمایا (۳) کہ صحیح یہ ہے کہ لفظ اغلاق کے مفہوم میں اکراہ، غضب،

جنون اور ہر وہ امر شامل ہے جس کی وجہ سے آدمی کے ہوش و حواس اور عقل سلامت نہ رہے۔ (۴)

(۱) زاد المعاد: ۶/۲۱۵

(۲) رد المحتار علی الدر المختار، کتاب الطلاق، مطلب فی طلاق المصحوف: ۲/۴۹۳

(۳) زاد المعاد: ۶/۲۱۵

(۴) ملخص المسئلة ملخص من كشف الناري، كتاب الطلاق، ص: ۴۵۴

طلاق مجنون و مکرہ کا حکم

مجنون کی طلاق تو بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، البتہ مکرہ یعنی وہ شخص جس پر زبردستی کی گئی ہو، اس کی طلاق کے بارے میں اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ، امام شافعی، مالک و ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اکراہ کی وجہ سے صرف رضائوت ہوتی ہے، اختیار فوت نہیں ہوتا لہذا جب اختیار باقی ہے تو طلاق واقع ہوگی۔

یہ حضرات فرج بن فضالہ عن عمرو بن شراحیل معافری کے ایک اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ایک عورت نے اپنے شوہر کو طلاق پر مجبور کیا اور اس سے طلاق حاصل کر لی، حضرت عمرؓ کے پاس یہ مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے وہ طلاق صحیح قرار دیدی۔

حضرت ابن عمرؓ اور عمر بن عبدالعزیزؓ سے بھی اسی طرح کے آثار منقول ہیں۔
حضرات ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اکراہ کی وجہ سے اختیار نہیں رہتا اور شرعی تصرفات کا دار و مدار اختیار پر ہے۔

اسی طرح یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حالت اکراہ میں کلمہ کفر کہنے کی بھی اجازت دی گئی ہے "إلا من أکفره و قلبه مطمئن بالإيمان". اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کہنے والے پر احکام کفر جاری نہیں ہوتے تو طلاق تو کلمہ کفر سے بہت کم درجہ کی چیز ہے اس پر بھی طلاق کا حکم جاری نہیں ہونا چاہئے۔ (۱)

طلاق سکران کا حکم

طلاق سکران (۲) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ (۳)

امام احمدؒ کا مشہور قول اور امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوگی، حنفیہ میں سے امام کوفیؒ اور امام طحاویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۱) کنف الحاری، کتاب الطلاق، ص: ۳۵۶، وانظر ايضا، البحر المحمود: ۹۲/۳

(۲) سکران اس شخص کو کہتے ہیں جن کی حالت میں مست ہو۔

(۳) امام شافعیؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

جب اس کی یہ ہے کہ وہ مستی اور مدہوشی کے عالم میں ہوتا ہے، اسے پتہ نہیں چلتا کہ اس کے منہ سے کیا نکل رہا ہے اور اس کے کیا اثرات ہوں گے مقصد وارادہ کا اعتبار عقل سے ہے اور اس کی عقل زائل ہو گئی ہے۔
 تاہمین وقوع طلاق فرماتے ہیں کہ اس کی عقل زائل ہونے کا جو سبب ہے وہ معصیت ہے، اس لئے حکما اس کی عقل باقی سمجھی جائے گی تاکہ اس کو تنبیہ ہو ورنہ جر اور تنبیہ کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی طلاق واقع ہو۔ (۱)

بچے کی طلاق کا حکم

بچے کے طلاق دینے کے بارے میں اختلاف ہے۔
 شافعیہ کے نزدیک بچے کی طلاق واقع ہو جائے گی۔
 لیکن امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ قریب البلوغ اور مراحق ہو تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں اگر وہ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہے تو ایسے بچے کی طلاق واقع ہو جائے گی۔
 حنفیہ کے نزدیک بچے کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ (۲)

طلاق موسوس کا حکم

”قال الإمام البخاری: وما لا يجوز من إقرار المونسوس“ (البخاری)

موسوس اس آدمی کو کہا جاتا ہے جس کو کثرت سے دوسرا آتا ہو۔
 اگر کسی کو طلاق کا دوسرا آیا تو جمہور علماء کے نزدیک دوسرے طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کے لئے تلفظ یا کتابت ضروری ہے اور دوسرے میں نہ تلفظ ہوتا ہے اور نہ کتابت۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ طلاق موسوس اس لئے واقع نہیں ہوگی کہ اس کی نیت نہیں ہوتی۔
 ابن سیرینؒ اور ابن شہاب زہریؒ فرماتے ہیں کہ موسوس نے اگر طلاق کا مزم کیا ہے تو اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق منقول ہے، قاضی ابوبکر بن عربی نے اس کو قوی بھی قرار دیا ہے۔ لیکن جمہور کا مسلک یہ نہیں ہے۔ (۳)

(۱) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۵۷

(۲) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۶۶

(۳) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۴۶۰، و نظر ایضاً، الدر المنثور: ۱/۴۰۱

غلطی یا بھول میں طلاق دینے والے کا حکم

غلطی یا بھول میں طلاق دینے والے کے حکم میں اختلاف ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ (۱)

حنفیہ کی دلیل مشہور حدیث ہے جس کو امام ابو داؤد نے نقل کیا ہے ”ثلاث جدهن جد،

وهزلهن جد: النکاح والطلاق والرجعة“۔ تو جب ہزل کا اعتبار کیا گیا ہے تو خطاء، غلط اور لسیان کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

جمہور حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے: ”إن

الله تجاوز عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه“۔ (۲)

”حاملہ متوفی عنہا زوجہا“ کی عدت کیا ہے؟

”عن الأسود بن أبي السناہل بن بعکک قال: وضعت سبعة بعد وفاة زوجها

بثلاثة وعشرين يوماً أو خمس وعشرين، فلما علّت تشوّقت للنکاح فانکرت علیها، فذکر

ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إن تفعلی فقد حلّ أجلها“ (رواه الترمذی)

متوفی عنہا زوجہا (۳) کی عدت کا بیان اس آیت میں ہے ”والذین يتوفون منکم وبلرون

أزواجاً یربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشراً“۔ [الآیہ]

اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے ”وأولات الأحمال أجلهنّ أن یضعن

حملهنّ“۔

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں ”متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ“ کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینے

دس دن، اور ”حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا“ کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں

تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی ”حاملہ متوفی عنہا زوجہا“ کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی

عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

(۱) راجع . عمدة القاری: ۳۵۹/۲

(۲) کشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۲۵۸

(۳) دعوت مس کا شہرہ فرقت ہو چکا ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرامؓ میں "حاملہ متوکی عنھا زوجھا" کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت ابدالاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابہ کرامؓ اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

نیز ترمذی میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے: "قالت: وضعت سبعة اسلمية بعنف وفاة زوجها بسير فاستفت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فامرها ان تزوج". امام ترمذی نے اس روایت کو "حسن" قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس روایت کو سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی "اولات الاحمال" پہلی آیت یعنی "والنہین یسولون منکم" کے لئے متعارض صورت میں ناخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کماتر، جن حضرات نے ابدالاجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سببہ اسلمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور ابدالاجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کوئی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کوئی آیت مؤخر ہو کر ناخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں "من شاء باهله ان سورة النساء القصص (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة".

نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها ويحل

لها ان تزوج". واللہ اعلم وعلمہ اتم۔ (۱)

سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں؟

"عن ام عطية قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله

(۱) ملخصاً من درس لرملي: ۳/۳۵۷. وکتاب الدر المنصور: ۳/۱۶۰. وکشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۵۵۲.

والیوم الآخران تُجذَلُ لَوْ قِثْلًا إِلَّا عَلَى زَوْجٍ... إلخ“ (رواہ البخاری)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین دن سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات (۱) پر واجب ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثورؒ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حدیث باب

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں ”لَا يَحِلُّ لَامْرَأَةٍ تَزَوُّجُهَا“ کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”إِحْدَادُ“ یعنی سوگ ”رَأَةِ“ پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور ”مُؤْمَنَةٍ“ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔ (۲)

کیا مطلقہ عورت سوگ منائے گی؟

مذکورہ بالا تفصیل ”متوفی عنہا زوجہا“ کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سو رہیہ کے بارے میں تو ترک حد متفق علیہ ہے البتہ مجتہد یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلطہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس پر بھی حد واجب ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا لہذا سب علیہ۔

لیکن حضرات احناف جو بافرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نمیب نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔ (۳)

(۱) وہ محبت جو شوہر کی وفات کی حدت گزار رہی ہو۔

(۲) ملخص من درس ترمذی: ۳/۴۶۱، وانظر أيضاً، الدر المنصور: ۳/۱۵۳، وکلمة فتح الملهم: ۱/۲۲۵

(۳) راجع، درس ترمذی: ۳/۴۶۲، وشرح البروقی علی صحیح مسلم: ۱/۴۸۶، والهدایة مع فتح القدر: ۴/۱۶۰

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم

”عن زینب قالت سمعت امی ام سلمة تقول: جئت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لفقالت: يا رسول الله إن ابنتي توفي زوجها وقد اشكت عيناها التكهلهما؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا، مرتين أو ثلاث مرات، كل ذلك يقول: لا“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ معتدہ عورت کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حدیث باب سے استدلال کر کے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپؐ نے احتمال یعنی سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔

دن کے وقت سرمہ لگانے کا حکم

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں دیتے۔

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسیدؓ کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے نقل کرتی ہیں۔

”إن زوجها توفي وكانت تشتكي عيناها التكهلهما بالجلاء..... قالت عند ذلك أم سلمة: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفي أبو سلمة وقد جعلت على عيني ضميرًا فقال: ما هذا يا أم سلمة؟ فقلت: إنما هو ضمير يا رسول الله ليس فيه طيب، قال: إنه يشب الوجه فلا تجعلينه إلا بالليل وتنزعينه بالنهار“ (۱)۔ (الحدث)

(۱) ملخصاً من دروس ترمذی: ۳/۲۶۳، وفتاویٰ علی صحیح مسلم: ۱/۴۸۷، وفتح المقدير: ۴/۱۶۳

معتدہ مطلقہ کے گھر سے نکلنے کا حکم

معتدہ مطلقہ کے گھر سے نکلنے کے بارے میں حضرات ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مطلقہ عورت دن کے وقت ضرورت کی بناء پر دوران عدت گھر سے باہر نکل سکتی ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک معتدہ مطلقہ گھر سے باہر نہیں نکل سکتی۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں: "طَلَّقْتُ خَالَتِي، فَأَرَادَتْ أَنْ تَجْلِسَ فِي بَيْتِهَا، فَزَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَاتَّبَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهَا: أَخْرَجَنِي، فَجَذَنِي نَخْلًا، فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصْلُقَنِي أَوْ تَفْعَلَنِي مَعْرُوفًا" یعنی حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ میری خالہ کو طلاق ہو گئی تو انہوں نے (دوران عدت) میں چاہا کہ اپنے باغ کا پھل کاٹ لیں، انہیں ایک شخص نے گھر سے باہر نکلنے سے منع کیا تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں تو آپؐ نے فرمایا تم نکل کر اپنے باغ کا پھل کاٹ سکتی ہو، بہت ممکن ہے کہ تم اسے صدقہ کرو یا دوسری کسی بھلائی میں خرچ کرو۔

ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ مطلقہ عورت دوران عدت گھر سے باہر

نکل سکتی ہے، جیسا کہ اس روایت میں ہے۔

حضرات حنفیہ قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں "وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبْنُوعَةٍ" یعنی وہ مطلقہ عورتیں گھر سے نہیں نکل سکتیں مگر یہ کہ وہ کسی واضح برائی کا ارتکاب کر لیں، اس آیت کریمہ کے عموم سے استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ اس میں تمام مطلقات کو صراحتاً عدت ختم ہونے تک گھر سے باہر نکلنے سے منع کیا گیا ہے، لہذا معتدہ مطلقہ گھر سے باہر نہیں نکل سکتی۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے، اور خبر واحد سے کتاب اللہ کی تخصیص یا تنقیہ جائز نہیں، اور اس حدیث کی یہ تاویل بھی کی جاسکتی ہے کہ وہ احکام عدت کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے۔ (۲)

اُمّ ولدہ کی عدت کتنی ہے؟

”عن عمرو بن العاص قال: لا تلبيوا علينا سنة نبينا صلى الله عليه وسلم، عند

المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً، يعني أم الولد“ (رواه ابو داؤد)

مولی کے انتقال کے بعد اُمّ ولدہ کی عدت میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد (روایت مشہورہ کے مطابق) فرماتے ہیں کہ اُمّ ولدہ کی عدت

ایک حیض ہے، یہ حضرات موطا امام مالک میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے استدلال کرتے ہیں: ”عن

ابن عمر أنه قال في أم الولد يتوفى عنها سبدها تعتد بحیضة“.

سعید بن المسیب، ابن سیرین، مجاہد، عمر بن عبدالعزیز اور امام احمد (دوسری روایت کے مطابق)

یہ فرماتے ہیں کہ اُمّ ولدہ کی عدت چار ماہ دس دن ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

اور حضرات حنفیہ، سفیان ثوری، عطاء اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ اُمّ ولدہ کی عدت تین حیض

ہیں، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ”إمامنا فيه عمر“ کہ اس مسئلہ میں ہمارے پیشوا حضرت عمرؓ ہیں۔

حدیث باب کی توجیہ

حدیث باب مسلک جمہور یعنی شافعیہ مالکیہ اور حنفیہ سب کے خلاف ہے، لہذا اس کی توجیہ کرنا

ضروری ہے، اور اس کی توجیہ میں قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔

چنانچہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اُمّ ولدہ کی دو قسمیں ہیں: ایک منکوحہ، اور ایک غیر منکوحہ۔

منکوحہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک باندی تو ہو اُمّ ولدہ لیکن اس کے مولیٰ نے اس کا کسی سے نکاح کر دیا

ہو، اور غیر منکوحہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا نکاح کسی سے نہ ہوا ہو۔

اب اگر حدیث باب میں اُمّ ولدہ سے غیر منکوحہ مراد لیا جائے تو اس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں، اور اگر

منکوحہ مراد لیا جائے تو پھر اس کی توجیہ ممکن ہے، کہ اس صورت میں تو موت مولیٰ سے عدت واجب نہ ہوگی

بلکہ موت زوج سے عدت واجب ہوگی، اب موت زوج کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ موت زوج، موت مولیٰ سے پہلے ہو اس صورت میں تو اس کی عدت دو ماہ پانچ دن

ہوگی یعنی آزاد عورت کی نصف، اور اگر موت زوج موتِ موتی کے بعد ہو تب بیشک اس کی عدت چار ماہ دس دن ہوگی، اس لئے کہ موتِ موتی سے وہ اُم ولدِ حرہ اور آزاد ہوگئی، اور حرہ منکوحہ کی عدتِ وفات چار ماہ دس دن ہی ہے۔ (۱)

ظہار کے معنی اور حکم

ظہار اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو یا اس کے جسم کے اہم اور مشہور جزء کو اپنی محرماتِ بدیہ کے جسم کے اس جزء سے تشبیہ دے جس کی طرف نظر کرنا اس کے لئے حرام ہو جیسے اپنی بیوی سے یوں کہہ دے کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح حرام ہو یا تیرا سر یا پیٹ میری ماں کے سر یا پیٹ کی طرح ہے، ان الفاظ کہنے کے بعد اس عورت سے جماع کرنا اور بوس و کنار ہونا سب حرام ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ کفارہ ظہار ادا کر دے تو پھر جماع جائز ہو جائے گا، اور کفارہ کی ترتیب یہ ہوگی کہ اول تو غلام آزاد کرنا متعین ہے اگر غلام میسر نہیں تو ساٹھ دن روزے رکھے اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑیگا۔ (۲)

کفارہ ظہار میں ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟

”عن ابی سلمة..... ان سلمان بن صخر..... جعل امرأه عليه كظہارمه حتى بمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً..... فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتق رقبة، قال لا أجد لها قال: فصم شهرين متتابعين، قال: لا أستطيع، قال: أطعم مئتين مسكينا، قال: لا أجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق وهو مکتل ياخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة صاعاً إطعام مئتين مسكينا“ (رواه الترمذی)

کفارہ ظہار میں ہر مسکین کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعی اور امام احمد قمر ماتے ہیں کہ کفارہ ظہار میں جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک مد گندم دینا ہوگا، یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ حدیث

(۱) الدر المنصور علی سنن ابی داؤد ما یضاح و بیان: ۱۶۲/۳

(۲) توضیحات شرح المنکوة: ۲۲۶/۵

باب کے واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ہند ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ ہند ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک ہند آیا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع ”کجور“ یا ”جو“ یا نصف صاع گندم دینا

ہوگا، کماہولی صدقة الفطر۔ (۱)

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلمہ بن صحر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے طہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا ”طاعم وسقامن لعربین متین مسکیناً“ اور سق ساق ساتھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو سق ہی کا تھا، (۱) اس لئے آپؐ نے شروع میں ”طاعم متین مسکیناً“ فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد میں جب انہوں نے ”لا اجد“ کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپؐ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔ (۲)

ایلاء کے معنی اور حکم

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، شریعت کی اصطلاح (۳) میں اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ چار ماہ یا اس سے زائد تک اپنی بیوی کے ساتھ جماع نہیں کرے گا۔ (۴)

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۃً یحین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزرنے جانے دے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے قضائے قاضی کی حاجت ہوگی؟

(۱) انظر لمصطلح المطاع، المعنی لابن قدامة: ۳۶۰/۷

(۲) کماہولی روایۃ ابی داؤد.

(۳) ملخصاً من دروس ترمذی: ۳/۳۶۵، انظر لمصطلح المستمل المتعلقة بالظهار، الدر المنصور: ۳/۱۰۵

(۴) منع النفس عن لربان المنکوحۃ اربعة اشهر فصاعداً معاملة کذا یحین.

(۵) دروس ترمذی: ۳/۳۶۶

احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دے گا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔ (۱)

مستدلات ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن لَّسَالِهِمُ ثَرْيُسُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنِ أَتَوُا الْإِنِّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفی کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ حضرت عثمان اور زید بن ثابت فرماتے ہیں "إِذَا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا تَعْدَةُ الْمُطْلَقَةِ"۔

جہاں تک آیت قرآنی سے ائمہ ثلاثہ کے استدلال کا تعلق ہے اس آیت کریمہ کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس سے یہ منقول ہے "انقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والقي الجماع"۔ (۲)

لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی

لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے۔

اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں "شہادات مؤکدات بالایمان مفرونة باللعن قاتمة مقام حد القذف فی حقه ومقام حد الزنا فی حقها" کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے "ایمان مؤکدات بالشہادات... الخ" کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت "شہادات مؤکدات بالایمان" ہے، اس لئے

(۱) راجع لفصل الملاحب، المفسر لابن قدامة: ۳۱۸/۷

(۲) ماہر لمنہج: ۳۶۶/۳ ج ۱

ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے۔ اور شرافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت "ایمان مکررات بالشہادات" ہے، اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے الیت یمن کافی ہے۔ (۱)

لعان کا حکم

"عن ابن عمر قال: لا عَنَ رجل امرأته و فرَّقَ النبي صلى الله عليه وسلم بينهما والحق الولد بالام" (رواه الترمذی)

لعان کے بعد فرقت کے لئے قضاء قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفس مدت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاء میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے، لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں۔

بلکہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو "لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق"۔ یعنی یہ ایک ایسی فرقت اور جدائی ہے جو قول کی وجہ سے وجود میں آگئی ہے لہذا وہ طلاق کی طرح صرف زوج کے قول سے وجود میں آسکتی ہے، عورت کے قول کی ضرورت نہیں۔ (۲)

حدیث باب خفیہ کی دلیل ہے جس میں "و فرَّقَ النبي صلى الله عليه وسلم بينهما"

کے الفاظ آئے ہیں۔ (۳)

(۱) راجع، الہدایہ مع الحاشیہ: ۲/۱۶۹

(۲) راجع، المعنی لابن قدامہ: ۴/۳۱۰، وفتح الباری: ۹/۵۵۸

اس سلسلے میں دہا قول یہ ہیں:

(۱) ایک یہ کہ نفس لعان سے فرقت واقع ہوگی اور نہ تفریق ماک سے بلکہ شوہر طلاق دے گا تو فرقت واقع ہوگی۔

(۲) دوسری یہ کہ فرقت نفس جست گانے سے واقع ہو جائے گی لعان کی حاجت آئے یا نہ آئے، یہ قول دوم یہ کہ ہے۔ (کشف الباری)

کتاب الطلاق: ۵۳۰ معن ابی الأبرار والنراجم: ۲/۸۲

(۳) درس ترمذی: ۳/۳۶۹ مع الحاشیہ، وقطر لہذا، فہر المستود: ۳/۱۲۲، وکشف الباری، کتاب الطلاق، ص: ۵۳۰

لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاق بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلادیا اور اس پر حد قذف جاری ہو گئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام زقرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمت رضاع اور حرمت مصاہرت۔

مستلزمات

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام زقرؒ کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "المتلاعنان إذا فرقا لا يجتمعان أبداً"۔

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمرؓ غلانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے "فلما فرغامن نلاعنهما قال عویمر: کذبث علیہا رسول اللہ ان امسکتها، فطلقها بلالاً قبل ان یامرہ رسول اللہ، قال ابن شہاب: فکانت سنة المتلاعنین"۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا طاعن (لعان کرنے والے) کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کرادے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی، کما فی العین۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعلی زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی۔ (۱)

جہاں تک امام ابو یوسفؒ کی استدلال روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو

(۱) لأن سبب هذه الفرفة للاف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب الضرب والضررب يوجب الفرفة فكانت الفرفة بهذه الوسائط متصلة إلى القذف السابق بـ كل فرفة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سهواً يكون طلاقاً كاملاً العین والطعن والإیلاء۔

یعنی مراد نہیں اس لئے کہ "متلاعنین" حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کاروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے "المتلاعنان إذا فرقا لا یجتمعان أبداً" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صلیب لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرم اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی۔ (۱)

تعریضاً بچے کے نسب کا انکار کرنے کا حکم

"عن ابی ہریرۃ أن رجلاً من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ اؤلذ

لی غلام اسود، فقال: هل لك من ابل... الخ" (رواہ البخاری)

اگر کوئی شخص مرا حثاً اپنے بچے کے نسب کا انکار نہ کرے بلکہ تعریضاً انکار کرے، تعریض کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی ایسی بات ذکر کرتا ہے جس سے غیر مذکور بات معلوم ہوتی ہو، مثلاً کہے "بھئی! میرا رنگ تو کالا ہے، یہ بچہ گورے رنگ کا کیوں پیدا ہوا" اس جملہ کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ بچہ میرا نہیں ہے، اس تعریض پر لعان مرتب ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے نزدیک تعریض پر نہ حد قذف جاری ہوگی، اور نہ ہی زوجین کے درمیان لعان کر لیا جائے گا البتہ تعزیر اس کو سزا دی جاسکتی ہے۔

حضرات مالکیہ کے نزدیک تعریض کی وجہ سے لعان اور حد دونوں جاری ہوں گے۔

امام احمد سے ایک روایت جمہور کے مطابق اور دوسری روایت مذہب مالکیہ کے مطابق ہے۔ (۲)

حدیث باب

حدیث باب جمہور کی دلیل ہے، کہ ایک شخص (۳) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں

(۱) ملخص من درس لرمادی: ۳/۴۷۱، و کلماتی الدر المنصور: ۴/۱۲۷، و کشف الباری: کتاب الطلاق، ص: ۵۴۳

(۲) النظر لطیف هذه الملخص، الأبواب والفرج: ۸۲/۲

(۳) اس شخص کا نام طہم بن زید تھا۔

حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرے ہاں ایک سیاہ لڑکا پیدا ہوا ہے (یہ تعریفیں تھیں کہ میں تو سفید ہوں اور لڑکا سیاہ ہے تو وہ میرا بیٹا کس طرح ہو سکتا ہے) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟“ اس نے کہا ”ہاں“ آپ نے پوچھا ”وہ کس رنگ کے ہیں؟“ اس نے کہا ”سرخ“ آپ نے پوچھا، کیا ان میں کوئی سیاہ مائل بہ خاک کی رنگ بھی ہے؟“ اس نے کہا ”ہاں“ آپ نے فرمایا ”ایسا کیونکر ہوا؟“ اس نے کہا ”شاید کسی رنگ نے اس کو کھینچا ہو، آپ نے فرمایا ”تو ممکن ہے کہ تیرے اس بیٹے کو بھی کسی رنگ نے کھینچا ہو۔“ (۱)

۱۲۹

کتاب البیوع وما يتعلق بها

نیلام کے جواز میں اختلاف فقہاء

”عن انس بن مالک أن رسول الله صلى الله عليه وسلم باع حلساً وقدحاً وقال: من يشتري هذا الحلس والقدح؟ فقال رجل: أخذتها بدرهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: من يزد علي درهم؟ فأعطاه رجل درهمين، فجاءهم منه“ (رواه الترمذي)

”بیع المزایده“ یعنی نیلام کے جواز کے بارے میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں۔

- (۱)..... جمہور فقہاء کے نزدیک نیلام کرنا مطلقاً جائز ہے۔
- (۲)..... حضرت ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نیلام مطلقاً جائز نہیں۔
- (۳)..... امام اوزاعیؒ کے نزدیک مال غنیمت اور مال میراث میں نیلام جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

جمہور فقہاء کا استدلال حدیث باب سے ہے جو نیلام کے جواز پر بالکل مرتع ہے۔

حضرت ابراہیم نخعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السوم علی سوم اخیه“۔

لیکن جمہور اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”سوم علی سوم اخیه“ کی ممانعت اس وقت ہے جب بھائی کے نتیجے میں بائع کے دل میں اسی مشتری کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا ہو، لیکن اگر بائع کے دل میں میاں اور رجحان پیدا نہیں ہوا بلکہ ابھی بات چیت جاری ہو تو ایسی

(۱) راجع لہذا المسائل، مکملہ بیع المملوک، ۳۲۵/۱، کتاب البیوع، مسئلہ بیع المزایده۔

صورت میں یہ "سوم علی سوم اخیه" میں داخل نہیں، لہذا جائز ہے۔

امام اوزاعیؒ کا استدلال دارقطنی کی ایک حدیث سے ہے "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم عن بیع من یزید إلا فی الغنالم والموارث"۔

جمہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا

جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ

دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔ (۱)

تلقی جلب بیع کا حکم

"عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان ی تلقی الجلب فان تلقاه

إنسان فابتاعه فصاحب السلعة فیہا بالخیار إذا ورد السوق" (رواہ الترمذی)

"تلقى الجلب" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تاجر باہر سے سامان تجارت شہر کے اندر فروخت

کرنے کے لئے لا رہا ہے اور دوسرا آدمی اس کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی اس سے ملاقات کر کے

وہ سامان تجارت اس سے خرید لے، اس کو "تلقى الجلب" اور "تلقى البیوع" بھی کہا جاتا ہے۔

حدیث باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "تلقى الجلب" سے دو وجہ سے منع فرمایا

ہے۔

ایک وجہ "ضرر" ہے کہ جو شخص شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر سے سامان خرید لے گا وہ تنہا اس

سامان کا اجارہ دار بن جائے گا، پھر وہ پہلے تو ذخیرہ اندوزی کرے گا، اور جب اس سامان کی قیمت زیادہ

ہو جائے گی اس وقت وہ اپنی من مانی قیمت پر بازار میں فروخت کرے گا، جس کے نتیجے میں مہنگائی ہو جائے

گی اور لوگ اسی قیمت پر خریدنے پر مجبور ہوں گے، اس لئے کہ وہ سامان دوسروں کے پاس موجود نہیں ہے،

ظاہر ہے کہ اس میں شہر والوں کی ضرر ہے۔

نمانعت کی دوسری وجہ "غرر اور دھوکہ" ہے کہ عموماً جو لوگ شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر سے

سامان تجارت خریدتے ہیں، اکثر وہ بستر وہ آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی دیا کرتے ہیں، اس لئے کہ آنے

والے تاجر کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بازار میں اس چیز کے کیا دام چل رہے ہیں۔

اختلاف فقہاء

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر کو دھوکہ دیکر اور اس کو اس سامان کی غلط قیمت بتا کر اس سے وہ سامان کم داموں میں خرید لیا، لیکن جب باہر سے آنے والے تاجر شہر کے اندر داخل ہوا تب اس کو معلوم ہوا کہ مشتری نے جھوٹ بول کر اور دھوکہ دے کر کم قیمت میں وہ سامان خریدا ہے، تو کیا اس صورت میں بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

علامہ ابن حزمؒ اور ظاہر یہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بیع ہی منعقد نہیں ہوگی۔
ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں بیع منعقد ہوگی، اور اس کے ساتھ ساتھ بائع کو اختیار فسخ بھی حاصل ہوگا۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ بیع تو منعقد ہو جائے گی البتہ بائع کو اختیار فسخ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے یہاں خیار مغبون نہیں ہوتا۔ (۱)

حدیث باب

اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

فقہاء حنفیہ نے حدیث باب کے جواب میں بہت سی تاویلات کی ہیں، لیکن کوئی تاویل قابل اطمینان نہیں ہے، کیونکہ حدیث باب کے الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کا مسلک زیادہ قوی ہے، جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے خلاف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ بات بھی محل کلام ہے کہ امام صاحب سے عدم خیار صراحۃً ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو تو پھر غالب گمان یہ ہے کہ جس حدیث میں یہ الفاظ ہیں وہ حدیث امام صاحب کو نہ پہنچی ہو۔

اس لئے صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ بائع کو فسخ بیع کا اختیار حاصل ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ بائع کو اختیار ملے گا۔ (۲)

(۱) خیار مومن کی تفصیل: کئے کی من شانہ نہ تعلق۔

(۲) راجع للتفصیل المذکور، إجماع الدرر: ۳۰۵/۶، ونظیرہ فی الدرر: ۴۳/۱، ودرر مسلم: ۴۱/۲، وراجع للمصنف

المصنف بالفتاوی والجلد، إجماع الدرر: ۳۰۵/۶

بیع التمر بالرطب کا حکم

”عن عبد اللہ بن یزیدان زیداً اباع عیاش مال سعداً رضی اللہ عنہ..... وقال سعدٌ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال لیمن حوله: ینقص الرطب إذا بیس؟ قالوا: نعم، فنهی عن ذلك“ (رواہ الترمذی)

”رطب“ تر کھجور کو کہا جاتا ہے اور ”تمر“ خشک کھجور کو کہا جاتا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ بیع التمر بالرطب جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، ان کی دلیل حدیث باب ہے کیونکہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ”بیع التمر بالرطب“ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے استفسار فرمایا کہ تر کھجوریں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں، عرض کیا گیا جی ہاں چنانچہ آپؐ نے اس طرح لین دین سے منع فرمایا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا تماثل اور برابری کے ساتھ جائز ہے، تفاضل اور زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔ (۱)

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل اس واقعہ سے واضح ہو جاتی ہے کہ جب وہ بغداد شریف لائے تو وہاں کے علماء نے آپ سے متعدد سوالات کئے، ان میں ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ تماثل کے ساتھ جائز ہے۔ علماء نے سوال کیا کہ جائز ہونے کی دلیل کیا ہے؟ امام صاحبؒ نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنائی کہ ”التمر بالتمر والفضل ربا“ یعنی تمر کو تمر کے ساتھ برابر کر کے بیع کرنا جائز ہے، کی زیادتی ربا ہے۔

پھر امام صاحبؒ نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ رطب جنس تر سے ہے یا خلاف جنس ہے؟ اگر تمر جنس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کر رہی ہے، اور اگر تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ خلاف جنس سے ہے، تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے ”وإذا اختلف الأجناس فبیعوا کیف شئتم إذا كان یلماً بید“۔

(۱) راجع، حصة القاری ۲۹۰/۱۱۰، وإعلاء السنن ۳۱۹/۱۳، وبکملة فتح الملہم ۳۰۱/۱، کتاب البیوع، مسئلہ

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابو میاض جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ مجہول ہیں، اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابل استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیع نسیدہ یعنی ادھار کی بیع پر محمول ہے، اس لئے کہ تمام اموال ربوہ میں سے ہے، اور آپس میں تبادلے کے وقت یہ لہید ہونا ضروری ہے، "نسیدہ" جائز نہیں، چنانچہ ابوداؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے "انہ علیہ السلام نہی عن بیع التمر بالربط نسیدہ" (۱)۔

پھل کی بیع قبل بدو الصلاح و بعد بدو الصلاح

"عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبلو صلاحها، نهى البائع والمبتاع" (رواه مسلم)

بدو الصلاح کی تفسیر

حنفیہ کے نزدیک "بدو الصلاح" سے مراد پھل کا عاہت اور آفت سے مأمون ہو جانا ہے، شافعیہ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس میں طہارت یا نضج (مٹھاس یا پکنے) کے آثار ظاہر ہو جائیں، بظاہر یہ صرف تعبیر کا اختلاف ہے، حقیقت میں دونوں کا حاصل ایک ہی ہے۔ (۲)

مسئلہ کی تفصیل

اس بات پر اجماع ہے کہ بیع ان شمار قبل الظہور یعنی پھلوں کی بیع ظاہر ہونے سے پہلے باطل ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کیونکہ یہ بیع المصدقہ ہے، البتہ ظہور کے بعد اس میں دو احتمال ہیں یا بیع قبل بدو الصلاح ہوگی یا بعد بدو الصلاح ہوگی، اور ہر صورت میں مسترد جہ ذیل تین احتمال ہیں:

- ۱- بیع بشرط القطع "بائع کی طرف سے یہ شرط ہو کہ مشتری فوراً اپنا پھل درخت سے کاٹ لے۔
- ۲- بیع بشرط الترك "مشتری یہ شرط لگائے کہ فلاں متعین وقت تک یہ پھل درخت پر لگے رہیں

(۱) ملخصاً: للربط لم یلدی: ۸۲/۱، ودرس مسلم: ۸۴/۲، وطلحات الفتح: ۵۹۳/۳

(۲) راجع: فتح القدیر: ۲۸۹/۴

۷۔

۳۔ بیع بالاطلاق "یعنی بغیر کسی شرط کے عقد ہو جائے نہ تو اس میں قطع کی شرط لگائی گئی ہو اور نہ ہی

ترک کی۔

قبل بدو المصلا ح کا حکم

لہذا قبل بدو المصلا ح بیع کی مندرجہ ذیل تین صورتیں ہیں:

(۱)..... بیع بشرط القطع ---- یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

(۲)..... بیع بشرط الترتک ---- یہ صورت بالاتفاق باطل ہے۔

(۳)..... بیع بالاطلاق ---- یعنی بیع کسی قید و شرط کے بغیر ہو کہ نہ اس میں ترک کی شرط ہو اور

نقطع کی، (یعنی فی درجۃ لا بشرط شیء) ہو، یہ صورت اختلافی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بیع باطل ہے، جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب کے عموم اور اطلاق سے ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں بیع

قبل بدو المصلا ح سے مطلقاً ممانعت آئی ہے۔ (۱)

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلال طحاوی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے "عن ابن عمرؓ

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من باع نخلاً بعد أن تؤبر فشمعته للبائع إلا أن

بشترط المبتاع".

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتری کے شرط لگا دینے کی صورت میں پھل کو بیع میں

داخل قرار دیا، حالانکہ جس وقت درختوں کی تائیر (پیوند کاری) ہوتی ہے اس وقت تک پھل میں بدو المصلا ح

نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی

شرط نہ لگائی جائے تو پھل کی بیع بدو المصلا ح سے پہلے جائز ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے عموم پر تو ائمہ

ثلاثہ خود بھی عمل نہیں کرتے کیونکہ عموم کا تقاضا تو یہ ہے کہ بدو المصلا ح سے پہلے پھل کی کوئی بیع جائز نہ ہو خواہ

(۱) نظر للعصل، الحنفی لاہن، جلد ۲/۳

بشرط القطع ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ ائمہ ثلاثہ بشرط القطع کی صورت کو جائز کہتے ہیں، لہذا دوسری صورت جو مطلق عن الشرط ہو، نہ ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی ہو، یہ صورت بھی درحقیقت ”بشرط القطع“ ہی کی طرف راجع ہے، اس لئے کہ اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے یہ کہہ دے کہ تم اپنا پھل ابھی کاٹ کر لے جاؤ، لہذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا، اس لئے یہ صورت بھی جائز ہوگی، البتہ ”بشرط الترتک“ والی صورت ناجائز ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور بیع کے ساتھ ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مفید بیع ہوتی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔

بعد بدو الصلاح کا حکم

بیع بعد بدو الصلاح کی بھی وہی تین صورتیں ہیں جو قبل بدو الصلاح کی ہیں، یعنی (۱) بیع بشرط القطع (۲) بیع بشرط الترتک (۳) بیع بلا اطلاق۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بعد بدو الصلاح پھلوں کی بیع تینوں صورتوں میں جائز ہے، یعنی بشرط القطع والترتک والاطلاق۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب کے مفہوم مخالف سے ہے، چونکہ حدیث باب میں نہیں ہے، لہذا انہی اسی کے ساتھ مقتید ہے، لہذا انہی اسی کے ساتھ مختص ہوگی اور جو پھل بعد بدو الصلاح بیچا جائے گا اس سے انہی کا کوئی تعلق نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک بعد بدو الصلاح میں بھی وہی تفصیل ہے جو قبل بدو الصلاح میں ہے۔ یعنی بشرط الترتک ناجائز اور باقی دو صورتوں میں جائز، کیونکہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ (۱)

”وضع الجوانح“ کی تفصیل

”عن جابر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع السنین وأمر بوضع الجوانح... إلخ“ (رواہ مسلم)

(۱) مختصر آمن نفعات التبیع: ۲/۶۰، والطرا بضا، إنعام الباری: ۶/۳۶۴، ودرم مسلم: ۸۰/۲، وقریر لرملی:

۸۴/۱، راجع لتفصیل هذه المسئلة، نکتة فتح المظہم: ۱/۳۸۳، کتاب البیوع، باب نہی عن بیع السنین قبل بدو

اس حدیث میں دو حکم مذکور ہیں، ایک یہ کہ پھلوں اور باغات کو کئی سال کے لئے بیچلی بیچنا جائز

نہیں ہے۔

دوسرا حکم "وضع الجوارح" کا ہے "جوارح" جماعہ کی جمع ہے، آفت اور مصیبت کو کہتے ہیں یہاں مراد آفت مادہ ہے جو پھلوں پر آتی ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر متعاقدین (بائع و مشتری) نے درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع کی اور اتفاقاً کوئی آفت پہنچ گئی اور نقصان ہو گیا تو اس صورت میں ضمان بائع پر آئے گا یا مشتری پر؟ مختلف صورتیں ہیں:

(۱)..... بیع قبل بدو المصلح ہوئی اور درختوں پر پھل کے ترک کے ساتھ ہوئی، اس صورت میں بالاتفاق بائع ضامن ہوگا اس لئے کہ یہ بیع بالا جماع فاسد ہے اور بائع مشتری سے ثمن کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

(۲)..... بیع قبل بدو المصلح ہوئی یا بعد بدو المصلح ہوئی مگر قطع کی شرط کے ساتھ ہوئی اور ابھی بائع اور مشتری میں تخلیہ نہیں ہوا تھا کہ آفت پہنچ گئی، اس صورت میں بھی بالاتفاق بائع پر ضمان لازم ہے۔

(۳)..... اسی مذکورہ صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان تخلیہ ہو گیا اور مشتری نے پھل نہیں توڑا تھا کہ آفت پہنچی، اس صورت میں بالاتفاق مشتری پر ضمان لازم ہے۔

(۴)..... بدو المصلح سے پہلے یا بعد میں بیع ہوئی اور پھل کاٹنے کے لئے وقت مقرر ہوا اور پھل کاٹنے سے پہلے آفت پہنچ گئی، اس صورت میں بھی مشتری پر ضمان لازم ہے۔

(۵)..... بدو المصلح کے بعد بیع ہوئی مگر ترک قطع میں سے کوئی شرط نہیں لگائی اور بائع و مشتری میں تخلیہ ہو گیا پھر کوئی آفت پہنچ گئی اور نقصان ہو گیا، اس صورت میں اختلاف ہے کہ ضمان کس پر آئے گا؟

امام ابو حنیفہ کا مذہب اور امام شافعی کا جدید قول یہ ہے کہ اس صورت میں ضمان مشتری پر لازم ہے اور وضع جوارح کا حکم احتیاجی ہے، یعنی بائع کے لئے مستحب ہے کہ وہ آفت کی وجہ سے ثمن میں کمی کرے۔

امام شافعی کا قول تہیم اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں ضمان بائع پر لازم ہے اور وضع جوارح کا حکم وجوبی ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر یہی نقصان ٹلٹ سے کم ہے تو وضع جوارح واجب نہیں ہے اور اگر نقصان ٹلٹ یا ٹلٹ سے زائد ہو تو پھر وضع جوارح واجب ہے اور یہ ضمان بائع پر لازم ہے۔

دلائل ائمہ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے جس میں ہے "اصب رجل لي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لي ثمار ابتاعها، فكثرت دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تصدقوا عليه، تصدق الناس عليه".

اس سے معلوم ہوا کہ وضع جوارح واجب نہیں کیونکہ اگر وضع جوارح واجب تھا تو یہ شخص پھل خریدنے کی وجہ سے مدیون کیوں ہوا؟ اور اس کے ادائے دین کے لئے چندہ کیوں کیا گیا؟

جو حضرات وضع جوارح کا حکم وجوب کے لئے مانتے ہیں ان کی دلیل حدیث باب ہے۔

لیکن اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ امر بوضع الجوارح سے مراد امر استحبابی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ان صورتوں پر محمول ہیں جن میں ضمان بالاتفاق بائع پر ہوتا ہے۔ (۱)

بیع میں شرط لگانے کا حکم

"عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل سلف وبيع، ولا

شرطان لي بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك" (رواه الترمذي)

شرط کی قسمیں

شرط کی تین قسمیں ہیں:

(۱)..... ایک وہ شرط ہے جو عقد کے ساتھ مناسب اور ملائم ہو اور عقد کا مقتضی ہو تو اس قسم کی شرط

لگانے سے بیع فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ وہ شرط مقتضائے عقد ہونے کی وجہ سے خود بخود ثابت ہوتی ہے، جیسے مشتری کے لئے ملک کی شرط لگانا کہ بیع کے بعد مشتری بیع کا مالک ہوگا، ظاہر ہے کہ یہی عقد کا تقاضا ہے۔

(۲)..... دوسری وہ شرط ہے جو عقد کے ساتھ ملائم تو نہیں اور نہ عقد کی مقتضی ہے، لیکن اس میں نہ

عائدین کو کوئی نفع ملتا ہے اور نہ معقود علیہ کو جیسا کہ کوئی یہ شرط لگائے کہ جانور اس شرط پر دے رہا ہوں کہ اس کو آگے نہیں بیچو گے، ظاہر ہے کہ عائدین کا اس میں نفع نہیں اور نہ معقود علیہ جانور کا، کیونکہ وہ اہل استحقاق میں سے نہیں تو اس سے بھی بیع فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ جانور کی طرف سے کوئی مطالبہ نہیں ہوتا تو اس میں نہ زیادتی باعوض ہے اور نہ زانیہ لازم آتا ہے۔

(۳)..... تیسری وہ شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور عائدین میں سے کسی ایک کا اس میں نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ وہ انسان ہو، یعنی اہل استحقاق ہو، مثلاً کسی غلام کو اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو فروخت نہیں کرے گا تو اس شرط میں عائدین کا تو کوئی فائدہ نہیں، لیکن معقود علیہ کا فائدہ ہے اور اس کی طرف سے جب اس شرط کو پورا کرنے کا مطالبہ ہوگا تو نزاع لازم آئے گا اور یہ زیادتی بلاغرض بھی ہے اس لئے یہ شرط مفسدہ عقد ہے اور اس کے لگانے سے عقد کا ثابت شدہ حکم لغو ہو جاتا ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فساد عقد کے لئے ایک ہی شرط مفسدہ کافی ہے یا کم از کم دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو تو بیع اور شرط دونوں لغو اور باطل ہوں گے، خواہ ایک شرط لگائی جائے یا ایک سے زائد۔

جبکہ مالکیہ، حنابلہ، امام ابن ابی شبرہ وغیرہ حضرات کے نزدیک ایک شرط فاسد سے بیع فاسد نہیں ہوگی، بلکہ فساد کے لئے کم از کم دو شرطیں ضروری ہیں۔

دلائل ائمہ

حضرات مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ایک تو حدیث باب میں ”ولا شرطان لمی بیع“ سے ہے کہ اس میں تنہی کا ذکر احتراز کے لئے ہے اتفاقی نہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو شرط فاسد ہوں تو بیع جائز نہیں اور اگر ایک شرط فاسد غیر ملائم ہو تو جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ تنہی کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، چنانچہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط“۔

لہذا اس سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہوتی ہے، خواہ ایک شرط ہو خواہ ایک سے زائد ہوں۔

جمہور کا ایک استدلال تو حضرت عمرو بن شعیب کی روایت سے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع و شرط“۔ اس حدیث میں تصریح ہے کہ ایک شرط لگانے کی صورت میں بھی بیع منوع ہے اور شرط بھی منوع ہے۔

مقل اعتبار سے بھی جمہور کا مسلک رائج ہے، کیونکہ ایجاب و قبول سے بیع تام ہو جاتی ہے اور بالاجماع بیع مشتری کی ملک میں آ جاتی ہے، اب مشتری کو اختیار ہے جیسے چاہے اس میں تصرف کرے اور

ظاہر ہے کہ اس میں کسی شرط کا لگانا مقصد عقد کے منافی ہوگا اور مشتری کے اختیار میں غلطی کا باعث بنے گا، لہذا شرط کا لگانا لغو اور ناجائز ہونا چاہئے۔ (۱)

”بیع قبل القبض“ کا حکم

”عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَنْ ابْتاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ، قَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ: وَأَحْسَبُ كُلَّ شَيْءٍ مِثْلَهُ“ (رواه مسلم)

بیع کی بیع قبض کرنے سے پہلے ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور عثمان ابیہی کے علاوہ کسی سے اس کا جواز منقول نہیں، البتہ جواز کی تعلیم و تخصیص میں اختلاف ہے۔

امام احمد اور امام مالک کے نزدیک ”بیع قبل القبض“ کی ممانعت صرف مطعومات یعنی کھانے کی چیزوں کے ساتھ خاص ہے، لہذا مطعومات کے علاوہ دیگر اشیاء میں ان کے نزدیک بیع قبل القبض جائز ہے۔

ان کا استدلال ان احادیث سے جن میں صرف طعام کا ذکر ہے، مثلاً ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی يستوفيه“ .

امام اسحاق کے نزدیک یہ ممانعت مطعومات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام کیلی اور روزنی چیزوں کا بھی حکم ہے، وہ ان احادیث کو جن میں طعام کا ذکر ہے معطل بعللہ الکلیل والوزن قرار دیتے ہیں۔

جبکہ شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تمام منقولات کا بھی حکم ہے، البتہ غیر منقول چیز میں قبل القبض تصرف جائز ہے۔

اور امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک یہ حکم تمام منقولات و غیر منقولات سب کو شامل ہے۔

ان کا استدلال نسائی میں حضرت حکیم بن حزام کی روایت سے ہے ”قال: قلت: یا رسول اللہ

اے رجل ابتاع هذه البیوع و ابیعها فما یحل لی و ما یحرم؟ قال: لا یبیعن شیئاً حتی یقبضه“ . اس حدیث میں بیع قبل القبض کی مطلقاً ممانعت کی گئی ہے۔

شیخین کے مسلک کی وجہ ترجیح

شیخین کا مسلک دوسرے ائمہ سے قوی ہے، اس لئے کہ ”بیع قبل القبض“ کے ناجائز ہونے

(۱) لمحات التلخیص: ۱۳۸/۳، و التلخیص فی التفریع لمذی: ۱۰۴/۱، و إتمام الباری: ۳۱۲/۶، و کلمة فتح العلم

کی وجہ یہی ہے کہ قبض سے پہلے بیع کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے بیع مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتی لہذا اس کو اس میں تصرف کا حق بھی نہیں ملے گا اور ظاہر ہے کہ غیر منقول میں یہ علت موجود نہیں، کیونکہ وہاں ہلاکت کا احتمال بہت بعید ہے، اس لئے غیر منقول کو مستثنیٰ کیا گیا۔ (۱)

”بیع الحيوان بالحيوان“ کا حکم

”عن سمرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہی عن بیع الحيوان بالحيوان

نسینۃ“ (رواہ الترمذی)

چونکہ حیوان نہ کیلی ہے، نہ عددی ہے اور نہ وزنی ہے، لہذا اس میں کسی بھی فقیہ کے نزدیک بیع ربوہ الفضل نہیں پائی جاتی، لہذا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ دست بدست ہو تو اس میں قاضل جائز ہے یعنی ایک حیوان کو دو حیوان سے بیچ سکتے ہیں۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نسینۃ یعنی ادھار کے طریقہ پر حیوان کی بیع حیوان سے جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسینۃ جائز نہیں ہے۔

امام مالکؒ سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک جواز کی اور دوسری عدم جواز کی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسینۃ بھی جائز ہے۔

دلائل ائمہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے کہ ایک مرتبہ ایک

فکر کی تیاری کے موقع پر اونٹ کم پڑ گئے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جا کر اونٹ

خرید لاؤ، وہ کہتے ہیں ”فکنث آخذ البعیر بالبعیرین الی اجل“ کہ میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے عوض

خریدتا تھا ادھار کے طور پر۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو حضرت ابو رافعؓ یوں نہ خریدتے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم ربا سے پہلے کا ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ (۲)

۱: ۶۲۸/۱، کتاب الصلۃ والمزارعہ، تفصیل مسئلۃ الشرط فی البیع.

(۱) مختصر من درس مسلم: ۵۶/۲، ونفحات التلخیص: ۶۳۱/۳، والتفصیل فی إتمام الباری: ۲۳۹/۶.

(۲) نظیر ترمذی: ۱۲۶۱/۱، ودرس مسلم: ۱۸۶/۲، ونظر للتفصیل، إتمام الباری: ۳۰۷/۶.

”بیع اللحم بالحيوان“ کا حکم

”عن سعيد بن المسيب مرسلان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع

اللحم بالحيوان، قال سعيد: كان من مبسر اهل الجاهلية“ (مشکوۃ المصابیح)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ زندہ حیوان کا تبادلہ گوشت کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اس کو مطلقاً حرام اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر گوشت کو حیوان کے گوشت سے زیادہ رکھا جائے کہ گوشت کے مقابلے

میں گوشت آجائے اور حیوان کے زائد حصوں کے بدلے میں اضافی گوشت آجائے تو یہ صورت جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ گوشت کے بدلے میں زندہ حیوان کا لین دین نقداً جائز ہے ادھار جائز

نہیں ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، حیوان کے مدعا پر واضح ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل بیوعات کے اصولی قواعد کی رعایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ گوشت موزون ہے اور

حیوان غیر موزون ہے لہذا اتحاد قدر نہ ہونے کی وجہ سے کمی بیشی کے باوجود یہاں ربوا نہیں ہے لہذا جائز ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ادھار کے لین دین پر محمول

ہے اور ادھار کے عدم جواز کے احتاف بھی قائل ہیں کہ ایک طرف چیز موجود ہو اور دوسری طرف صرف

وعدہ ہو تو یہ ناجائز ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل جاہلیت اس کو ہائیکر کھیلتے تھے اس لئے ہوا کر دکنے کے لئے یہ

ممانعت آئی ہے۔ (۱)

کیا حرمت ربوا ”اشیائے ستہ“ کے ساتھ مخصوص ہے؟

”عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اللب باللب

(۱) توضیحات: ۴/۳۷۰، معزابی المراتل: ۶/۶۲، ونفحات الطبع: ۳/۵۹۶

مثلاً ہمٹل و التمر بالتمر مثلاً ہمٹل... الخ " (رواہ الترمذی)

اس حدیث میں مندرجہ ذیل چھ اشیاء کی بیع ہم جنس سے ہونے کی صورت میں قاضی اور نساء کو حرام کیا گیا ہے، اور ان کو اسوالم ربویہ کہا جاتا ہے، اگر اسوالم ربویہ کی بیع ایک دوسرے کے عوض میں اس طرح ہو کہ وہ ہم جنس نہ ہوں، مثلاً سونے کی بیع چاندی سے تو قاضی جائز اور نساء حرام ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔

وہ چھ اشیاء یہ ہیں: ۱- سونا، ۲- چاندی، ۳- گندم، ۴- جو، ۵- تمر، ۶- نمک۔

فقہاء کا اختلاف اس میں ہے کہ یہ مذکورہ بالا حکم ان اشیائے مذکورہ ہی کے ساتھ خاص ہے یا معلول بالعلۃ ہے کہ دیگر جن اشیاء میں یہ علت پائی جائے ان بھی یہی حکم ہو؟

حضرت طاؤسؒ، قتادہؒ، داؤد ظاہریؒ، شعبیؒ، مسروقؒ اور عثمانؒ الہتبی نے پہلا مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ان اشیائے ستہ کے سوا کسی شی کی بیع میں قاضی یا نساء ممنوع نہیں، مگرین قیاس کا یکماذہب ہے۔

لیکن قیاس کو حجت ماننے والے تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حکم معلول بالعلۃ ہے، اور مذکورہ اشیائے ستہ میں منحصر نہیں، جن دیگر اشیاء میں علت ربائی پائی جائے گی ان میں بھی قاضی اور نساء حرام ہوگا، لہذا حضرات میں اس علت کی تعیین میں اختلاف ہوا۔

علت ربوا کی تعیین میں اختلاف

امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور متعدد دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ علت "قدر مع الجنس" ہے یعنی سونے اور چاندی میں وزن ہے مع التجانس، اور باقی چار اشیاء میں کیل ہے مع التجانس، چنانچہ ان کے نزدیک کسی بھی کیلی یا وزنی چیز کی بیع جب ہم جنس سے ہوگی تو قاضی اور نساء حرام ہوگا، اور رباً متحقق ہو جائے گا، اگرچہ وہ شی مذکورہ بالا چھ اشیاء کے علاوہ ہو۔

امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ علت رباسونے اور چاندی میں "شمیعت" (۱) ہے مع التجانس، اور باقی اشیائے اربعہ میں "طعم" ہے مع التجانس۔

مالکیہ کے نزدیک علت رباسونے چاندی میں شمیعت ہے مع التجانس، اور باقی اشیائے اربعہ میں

(۱) "شمیعت" سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز خوش مٹانے کے لائق ہو، "طعم" سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز کھانے کی چیزوں کی قسم سے ہو۔

علت "ادخار" ہے مع التجانس، (۱) اور بعض مالکیہ نے "ادخار" کے ساتھ "اقتیات" کی بھی تہ لکھ لی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی چیز اخیرہ کئے جانے کے قابل ہو، مگر وہ خدا کے قبیل سے نہ ہو تو تقاضل بعض مالکیہ نے "ادخار" حرام ہوگا، بعض کے نزدیک نہیں۔ (۲)

دلائل ائمہ

جہاں تک امام شافعی اور امام مالک کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے حرمت کی جو علت بیان فرمائی ہے، اس کی تائید میں ان کے پاس کوئی نص نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہ علت اپنے اجتہاد سے مندرجہ فرمائی ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ نے جو علت بیان فرمائی ہے یعنی قدر اور جنس کا پایا جانا اس کی تائید مستدرک حاکم کی روایت سے ہوتی ہے، چنانچہ وہاں اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں "و کملک ما نکال وفودن" یعنی یہی حکم ان چیزوں کا ہے جن کو کیل اور وزن کیا جاسکتا ہو، یہ حدیث اس بارے میں مرتع ہے کہ اشیا سے کے علاوہ جن چیزوں میں یہ حکم جاری کیا جائے گا وہ کیل یا وزن کی بنیاد پر جاری کیا جائے گا۔ (۳)

تأخیر سے پہلے اور بعد درخت کی بیج کا حکم

"عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ابتاع نخلا بعدان

لغيره فمعهما للذي باعها الا ان يشترط المبتاع... الخ" (رواه مسلم)

جس درخت پر پھل لگا ہوا ہو اس کی بیج کی تین صورتیں ہیں:

(۱)..... ایک یہ کہ درخت کے ساتھ پھل کی بیج بھی ہو، اس صورت میں بالاتفاق پھل مشتری کو

لے گا حدیث میں "الا ان يشترط المبتاع" سے بالاتفاق یہی صورت مراد ہے۔

(۲)..... دوسری صورت یہ ہے کہ عقد میں صراحت کر دی جائے کہ پھل بائع کا رہے گا۔

صرف درخت کی ہوئی، اس صورت میں پھل بالاتفاق بائع کا ہوگا۔

(۱) "نخل" کا مطلب وہ کھجور کا لٹہ و کھانا ہے جو غراب لے کر آتا ہے۔ "انتباہ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ کھجور خدائے کے آتی ہے۔

(۲) درم مسلم للأستاذ المحرم ۱۶۷/۲

(۳) مطر الفصل، اہم خبری ۳۲۳/۶، و نظرو فرمادی ۱۳۲/۱، کلیات الفیح الإسلام، مطبعی محسنی، طبعی.

(۳)۔ تیسری صورت یہ ہے کہ عقد مطلقاً درخت کا ہو، پھل کا اس میں نہ لایا یا اثباتاً کوئی ذکر نہ

ہو، حدیث میں "فن ابتاع نخلاً بعد ان تؤبر فثمر لها للذي باعها" سے یہی صورت مراد ہے، اور اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اختلاف فقہاء

حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، خواہ بیع تأبیر (پیوند کاری) سے قبل ہو یا بعد میں۔

اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر بیع تأبیر کے بعد ہوئی تو پھل بائع کا ہے، اور اگر پہلے ہوئی تو مشتری کا ہوگا۔ (۱)

قبل التأبیر کی صورت میں پھل مشتری کے ہونے پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب کے مفہوم مخالف سے ہے کہ اس میں "بعد ان تؤبر" کی قید احترازی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر قبل التأبیر بیع ہوگئی تو پھل بائع کا نہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں۔

حنفی کی دلیل میں صاحب ہدایہ نے حضرت ابن عمر کی مرفوع روایت ذکر کی ہے "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من اشترى أرضاً فيها نخل فالشجرة للبائع إلا أن يشترط المبتاع"۔ (۲) اس حدیث میں مؤبر اور غیر مؤبر کی کوئی قید نہیں، بلکہ اس میں فرمایا گیا ہے کہ مطلقاً پھل بائع کا ہے، خواہ بیع قبل التأبیر ہو یا بعد التأبیر۔ (۳)

خیار مجلس میں اختلاف فقہاء

"عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: البعان بالخيار مالم

يغترقا أو يختارا... الخ" (رواه الترمذی)

امام شافعی اور امام احمد نے اس حدیث سے خیار مجلس کے ثبوت پر استدلال کیا ہے کہ بائع اور

(۱) نظر للتفصیل، عمدة القاری: ۱۲/۱۲

(۲) المسوط للسرخسی: ۱۳۵/۳۰

(۳) نظر للتفصیل، درس مسلم: ۹۵/۲، وإتمام القاری: ۳۷۹/۶، ونفحات الطبع: ۶۳۲/۳

مشتري دونوں کے لئے خيار مجلس ملتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں مطلق سے مراد مطلق بالابدان (یعنی بائع و مشتری کا جدا ہونا) ہے، ان کے نزدیک بیع صرف ایجاب و قبول سے لازم نہیں ہوتی بلکہ ایجاب اور قبول کے بعد مجلس کی بقاء تک عائدین (بائع و مشتری) میں سے ہر ایک کو بیع نسخ کرنے کا اختیار ہے۔ ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بیع ایجاب و قبول سے لازم ہو جاتی ہے، لہذا وہ عائدین کے لئے خيار مجلس کے قائل نہیں ہیں، ان کا استدلال اس آیت کے عموم سے ہے، ”بَايِعْهُمَا الْيَمِينُ امْنًا اَوْ لَوْ بِالْعُقُودِ“۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ عقد ایجاب اور قبول سے تام ہو جاتا ہے، لہذا اس کا ایفاء اس آیت کی زد سے لازم ہوگا، اور خيار مجلس اس کے منافی ہے۔

اور قیاس سے بھی حنفیہ اور مالکیہ کی تائید ہوتی ہے وہ اس طرح کہ نکاح، خلع، حق علی مال اور کتابت، یہ چاروں مقود معاوضہ ہیں، ان میں بالاتفاق کسی کے نزدیک خيار مجلس نہیں ہوتا، اور بیع بھی ایک عقد معاوضہ ہے، لہذا اس میں بھی خيار مجلس نہ ہونا چاہئے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں خيار سے مراد خيار قبول ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ”بیع“ کا لفظ ہیئۃً بائع اور مشتری پر اسی وقت تک صادق آتا ہے جب تک وہ فعل بیع یعنی ایجاب و قبول میں مشغول ہوں، جب ایجاب اور قبول سے فارغ ہو گئے تو وہ ہیئۃً ”بیع“ نہیں رہے، لہذا ”البیعان“ کو حقیقت ہی پر محمول کیا جائے گا، اور مطلب یہ ہوگا کہ دو آدمی جب تک فعل بیع یعنی ایجاب و قبول میں مشغول ہیں اس وقت تک ان میں سے ہر ایک کو رد و قبول بیع کا خيار حاصل ہے، اور یہی ”خيار قبول“ ہے۔

اور ”مالم یخترقا“ کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد مطلق بالاقوال ہے نہ بالابدان۔ (۱)

خيار مغنون میں اختلاف فقہاء

”عن ابن عمر یقول: ذکر رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه یخذع فی

البیوع، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من بايعت لفلان لا خلافة، فكان إذا بايع

بقول: "لاخلابة" (رواہ مسلم)

"خیار مغنون" سے مراد یہ ہے کہ جو شخص "مستر بیل" ہو یعنی بیوع کے معاملے میں بصیرت نہ رکھتا ہو، دھوکا لگ جاتا ہو، ایسے شخص کو اگر عقد میں دھوکا لگ جائے تو اس کو بیع فسخ کرنے کا خیار ملے گا یا نہیں؟

چنانچہ حضرات حنابلہ اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ "خیار مغنون" ملے گا یعنی جو شخص "مستر بیل" ہو اس کو اگر عقد میں دھوکا لگ جائے تو اس کو خیار ملے گا کہ وہ چاہے تو عقد کو فسخ کر دے۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ حضرت حبان بن منہد بیوع کے معاملے میں صاحب بصیرت نہیں تھے، معاملہ کرتے وقت صرف "لاخلابة" کہہ دیتے تھے اور جب کبھی نقصان ہو جاتا تھا تو تین دن کے اندر اندر بیع کو فسخ کر دیتے تھے۔

جبکہ حضرات حنفیہ، شافعیہ اور اکثر مالکیہ کے نزدیک خیار مغنون نہیں ملے گا، خواہ وہ شخص مستر بیل ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ عقد آپس کی رضامندی سے محل پر واقع ہوا ہے اور متعاقدین (بائع و مشتری) عاقل بالغ ہیں، لہذا یہ بیع بھی دوسری بیوع کی طرح لازم ہوگی۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت حبان بن منہد کے ساتھ خاص ہے، یعنی یہ خیار صرف انہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا، ہر مستر بیل کے لئے نہیں تھا، اور خصوصیت کی دلیل وہ حدیث ہے جو مستدرک حاکم میں مروی ہے کہ حضرت حبان بن منہد نے فرمایا: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر نبی لمی بیعی" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنی بیع میں اختیار دیا ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت حبان بن منہد جو خیار استعمال فرماتے تھے وہ خیار شرط تھا، خیار نغمین نہیں تھا، اور ان کا "لاخلابة" کہنا لوگوں میں معروف تھا کہ ان کی اس سے مراد تین دن کا خیار ہے، گویا یہ لفظ ان کے لئے خیار الشرط کے معنی میں بطور اصطلاح استعمال ہوتا تھا، کیونکہ متعدد روایات میں صراحت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیئے گئے خیار کی مدت تین یوم مقرر فرمائی تھی، حالانکہ تین دن کے ساتھ خیار شرط ہی مقید ہوتا ہے، خیار نغمین اس کے قائلین کے نزدیک بھی تین دن کے

ساتھ مقید نہیں ہوتا مثلاً سنن ابن ماجہ میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن مہذب سے فرمایا تھا کہ: "إِذَا أَنْتَ بَايَعْتَ لِقُلٍّ: لَا خِلَابَةَ، ثُمَّ أَنْتَ فِي كُلِّ سَلْعَةٍ ابْتَعْتَهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَ لَيَالٍ". پس معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "لا خِلَابَةَ" کہہ کر خیار شرط رکھنے کی تلقین فرمائی تھی۔ (۱)

خیار شرط میں اختلاف فقہاء

خیار شرط کی مشروعیت پر اتفاق ہے، البتہ اس کی مدت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک خیار شرط صرف تین دن تک ہے اس سے زیادہ نہیں۔

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک خیار شرط کے لئے کوئی متعین مدت نہیں بلکہ عائدین کے صوابدید پر محمول ہے جس مدت پر وہ راضی ہوں وہی مدت ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک خیار شرط کے لئے کوئی مدت متعین نہیں بلکہ مبیعات کے مختلف ہونے سے "مدت خیار" بھی مختلف ہوتی ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا استدلال مصنف عبدالرزاق میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے کہ ایک آدمی نے اونٹ خرید اور اپنے لئے چار دن تک خیار کی شرط لگائی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع کو باطل قرار دے کر فرمایا: "الْخِيَارُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ". اسی طرح دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْخِيَارُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ".

حضرت امام احمدؒ اور حضرات صاحبینؒ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے کہ: "أَنَّهُ أَجَازَ الْخِيَارَ إِلَى شَهْرَيْنِ".

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے اور احادیث مرفوعہ کے معارض ہونے کے

(۱) ملخصاً من درس مسلم ۴۳/۲، وانظر ايضاً، تكملة فتح الملهم: ۳۷۹/۱، كتاب البيوع، باب من يبيع في

البيع، صحت في معيار المدون

(۲) انظر لطيف المطالع، المعنى لمن لامة: ۱۸/۲

ہاٹ قابل استدلال نہیں۔

امام مالک کا استدلال اس سے ہے کہ چونکہ خیاء شرط مشروع ہی غور و فکر کے لئے ہوا ہے کہ بیع کے بارے میں غور کیا جائے اور ظاہر ہے کہ مبیعات غور و فکر کے لحاظ سے متفاوت ہیں سب کی حیثیت ایک جیسی نہیں، لہذا اس مدت کا مدار بھی بیع پر ہوگا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ خیاء شرط خلاف قیاس مشروع ہوا ہے، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور تین دن سے زائد کا جواز کسی حدیث مرفوعہ میں نہیں آیا، اس لئے یہ صرف اپنے مورد پر منحصر رہے گا ہو ثلاثۃ ایام (۱)۔

مسئلہ مصرّاة میں اختلاف فقہاء

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من اشترى مصرّاة

فہو بالخیار إذا حلبها، إن شاء ردّها ورّد معها صاعاً من تمر“ (رواہ الترمذی)

مصرّاة، تصریہ (مصدر) سے اسم مفعول ہے، یعنی وہ بکری جس کا دودھ ایک دو روز تھن میں جمع رہنے دیا جائے، تاکہ اس کے تھن بھر جائیں، اور خریدار اسے بہت زیادہ دودھ دینے والی سمجھ کر زیادہ قیمت میں خرید لے، اور یہی عمل اگر اونٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کو ”تخفیل“ اور اونٹنی کو ”محفلہ“ کہا جاتا ہے۔

حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ جس نے شاة مصرّاة خریدی، اور دودھ نکال کر استعمال کر لیا، بعد میں پتہ لگا کہ یہ مصرّاة ہے تو اس مشتری کو اختیار ہے، چاہے تو وہ تین دن کے اندر اس کو واپس کر دے، البتہ تین دن کے دوران اس مشتری نے اس بکری کا جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں بائع کو ایک صاع کھجور بھی واپس کرے۔

اختلاف ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”مصرّاة“ بکری یا ”محفلہ

“ اونٹنی خریدنے والے مشتری کو تین دن کا اختیار ملے گا، چاہے تو اس کو اپنے پاس رکھے یا واپس کر دے اور ساتھ میں ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔

(۱) راجع، درس مسلم ۷۸/۲، ونضحات التلیح: ۵۶۹/۳، وایعلم الباری: ۲۱۵/۶، ونکحۃ فتح الملہم: ۳۸۱/۱،

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بکری ہالے کو واپس کرے، البتہ مشتری رجوع بالخصمان کر سکتا ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث باب کے دو جزو ہیں، ایک خیاری جزو اور دوسرا زدا کی صورت میں ایک صاع ترمذیہ۔

شوافع تو اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے دونوں جزو کو اختیار کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں جزو کے خلاف عمل کرتے ہیں، نہ رد کا اختیار دیتے ہیں اور نہ صاع

ترمذی کے رد کا حکم دیتے ہیں۔ (۱)

امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ حدیث کے پہلے جزو پر تو عمل کرتے ہیں کہ مشتری کو زدا کا اختیار

دیتے ہیں لیکن دوسرے جزو یعنی بیع کے ساتھ ایک صاع ترمذی ضروری ہے، اسے اختیار نہیں کرتے۔

البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صاع کا لوٹنا ضروری نہیں ہے لیکن غالب قوت بلد (۲) میں سے

ایک صاع کا لوٹنا ضروری ہے، خواہ وہ کھجور ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور جنس۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جتنا دودھ مشتری نے اس مصراۃ بکری سے نکالا ہے اس کی قیمت

لوٹنا ضروری ہے۔

دلائل ائمہ

بہر حال حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ کسی نہ کسی حد تک حدیث کے ظاہر پر عمل

کرتے ہیں، اور مشتری کو خیاری جزو دیتے ہیں، اور ساتھ میں ایک صاع ترمذی واپس کرنے کے بھی قائل ہیں، ان

کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

حنفیہ اور ان کے موافقین نے اس حدیث کو سنداً صحیح اور قوی ماننے کے باوجود اس پر عمل نہیں

کر سکے، جس کی متعدد وجوہ ہیں:

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث ضمیر واحد ہے اور شریعت کے ایسے قاعدہ کلیہ کے معارض ہے

(۱) جامع لفصل ملحق الاحاقف، بعض الماری مع الحاشیہ: ۲۹۹/۳

(۲) یعنی اس شہر میں جتنا غالب ہو اس میں سے ایک صاع کا ریٹا واجب ہے۔

جو قرآن کریم اور اجماع سے ثابت ہے، وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمان بالثلث ہوتا ہے۔

۱- لقولہ تعالیٰ: لَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْکُمْ لَاعْتَدُوا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَیَ عَلَیْکُمْ۔

۲- وقولہ تعالیٰ: وَجَزَاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِّثْلُہَا۔

۳- وقولہ تعالیٰ: وَاِنْ عَاقَبْتُمْ لِعَاقِبُوْا بِمِثْلِ عُوْقِبْتُمْ بِہِ۔

ان آیات کریمہ سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کا ضمان اس کے مثل سے کم یا زیادہ واجب نہیں ہوتا، اور حدیث معمرہ میں ظاہر ہے کہ لبن (دودھ) کے مقابلے میں جو صاع من نمر ہے وہ لبن کا نہ مثل صوری ہے، نہ معنوی۔

(۲)..... حدیث معمرہ پر عمل نہ کر سکنے کی ایک وجہ امام طحاویؒ نے بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "الخراج بالضمان" "نفع (کا استحقاق) ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے۔" یعنی جو چیز کسی کے ضمان میں ہو اس کا نفع لینا اس کا حق ہے۔ اور حدیث معمرہ اس حدیث کے معارض ہے، جس کی وجہ آگے وجہ نمبر (۳) میں آرہی ہے۔

(۳)..... حدیث معمرہ پر عمل نہ کر سکنے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ قیاس بھی اس کے معارض ہے، کیونکہ جو دودھ مشتری نے استعمال کیا، اس میں سے کچھ تو وہ ہے جو جانور کے تھنوں میں بوقت عقد موجود تھا اور جعادہ بھی معقود علیہ تھا، اور کچھ دودھ بعد میں مشتری کی ملک میں پیدا ہوا جو معقود علیہ نہیں، پس اگر مشتری بکری واپس کرتا ہے تو تین حال سے خالی نہیں، کہ یا تو اس پورے دودھ کا جو اس نے پیا، عوض دے یا بالکل نہ دے، یا صرف اتنے دودھ کا عوض دے جو عقد کے وقت تھنوں میں موجود تھا، اور یہاں تینوں صورتیں حذر ہیں۔ (۱)

اس لئے کہ پہلی صورت میں مشتری کی حق تلفی ہے، کیونکہ اس لبن مخلوب کا ایک حصہ جو عقد کے بعد پیدا ہوا وہ اس کی اپنی ملکیت اور ضمان میں تھا، اُسے استعمال کرنا اس کا حق تھا، اس حدیث کی وجہ سے "الخراج بالضمان"۔

اور دوسری صورت میں بائع کی حق تلفی ہے، کیونکہ لبن مخلوب کا جو حصہ تھنوں میں عقد کے وقت موجود تھا وہ بھی معقود علیہ تھا جو بائع کو واپس نہیں ملا، حالانکہ فسخ بیع کی شرط یہ ہے کہ عوضین میں کمی بیشی نہ ہو۔

اور تیسری صورت اس لئے حذر ہے کہ لعین مخلوب میں یہ امتیاز ممکن نہیں کہ کتنا دودھ مفقہ کے وقت موجود تھا اور کتنا بعد میں پیدا ہوا؟ لہذا نسخ حذر ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اسے منسوخ قرار دیا جائے ان آیات قرآنیہ اور حدیث صحیح سے جو اوپر بیان کی گئیں، یا یوں کہا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم عام امت کے لئے نہیں بلکہ کسی خاص قضیہ اور فیصلہ میں نامعلوم وجوہ کی بناء پر کسی خصوصیت کے باعث فرمایا تھا، اور حکم چونکہ غیر مدرک بالقیاس ہے اور اس کی لیم اور نوع ہمیں معلوم نہیں، اس لئے یہ اپنے مورد مخصوص پر مختصر رہا، اور اس کو متعدی کرنا جائز نہیں۔

اور تیسرا احتمال اس حدیث میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص واقعے میں یہ فیصلہ متعین کے درمیان بطور تشریع یا بطور قضاء کے نہ کیا ہو، بلکہ ارشاد اور مشورے کے طور پر اصلاح بین الاخوان کے قبیل سے کیا ہو (۱)، واللہ اعلم۔

انتفاع بالمرہون کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الظہر یرکب اذا کان

مرہوناً ولین اللہ یرکب اذا کان مرہوناً علی اللہ یرکب ویشرک بنفقہ“ (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مرتہن کے لئے شی مرتہن سے انتفاع حاصل کرنا جائز ہے

یا نہیں؟ (۲)

امام احمد اور امام اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی جانور دوسرے کے پاس رہن رکھوایا،

تو مرتہن کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ سواری کا جانور ہے تو اس پر سواری کرے، اور اگر دودھ دینے والا جانور

ہے تو اس کا دودھ پئے، بشرطیکہ اس جانور کا چارہ اور دوسرے مصارف بھی مرتہن خود برداشت کرے، ان کا

استدلال حدیث باب سے ہے۔

(۲) راجع لطیف ملہ المسئلۃ، شرح الطیبی: ۹۷/۶

(۱) ملہ المسئلۃ ملخصہ من دروس مسلم: ۳۸/۲، والقریر ترمذی: ۱۷۰/۱، والظہر ایضاً، للحدیث الطبیح: ۶۱۸/۳

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ انتفاع بالمرہون مرتہن کے لئے کسی حال میں جائز نہیں، اگر جانور رہن ہے تو مرتہن کے لئے اس پر سوار ہونا یا اس کا دودھ پینا جائز نہیں، کیونکہ یہ "کل قرض جرنفعاً" میں داخل ہو جائے گا، البتہ اس جانور کا خرچہ مرتہن پر واجب نہیں بلکہ راہن پر واجب ہے۔
جمہور کی دلیل ایک تو یہی حدیث ہے یعنی "کل قرض جرنفعاً فہو ربوا"۔

اور ایک حدیث مستدرک حاکم میں حضرت سرہ بن جندبؓ سے مروی ہے: "لا یعلق الرهن من الراهن، لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" راہن کو راہن سے بند نہیں کیا جاسکتا، یعنی مرتہن راہن کو راہن سے منع ہونے سے نہیں روک سکتا، اس لئے کہ اس راہن کے فوائد راہن ہی کے لئے ہیں، مرتہن کے لئے نہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دودھ پینا اور سواری کرنا نفقہ اور خرچہ ملے مقابل ہوگا، لہذا مرتہن جتنا خرچہ کرے، اتنی سواری کر لے یا دودھ پی لے، گویا یہ اجازت مقدار نفقہ کے ساتھ مقید ہے، علی الاطلاق نہیں ہے۔ (۱)

سونے اور غیر سونے سے مرکب چیز کی بیع کا حکم

"عن فضالہ بن عبید قال: اشتریت یوم خیر فلادۃ بائنی عشر دیناراً، فیہا ذهب وخرز، مفصلتھا لوجدت فیہا اکثر من اثنی عشر دیناراً ملکہ کورت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: لا تباع حتی تفضل" (رواہ الترمذی)

حضرت فضالہ بن عبیدؓ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوہ خیبر کے دن ایک ہار بارہ دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں، چنانچہ جب بعد میں، میں نے اس کا سونا الگ کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے زیادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ نہ کر لیا جائے۔

علامہ نووی نے اس حدیث سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے اس قول پر استدلال کیا ہے کہ جو سونا کسی اور چیز کے ساتھ مرکب ہو (جیسا کہ اس فلادہ (ہار) میں تھا جس کا ذکر حدیث باب میں آیا ہے) اس

(۱) ملخصاً من تقریر الترمذی: ۱/۱۷۵، ولفصل فی إتمام الباری: ۴/۲۳۰، ولفحات الطبع: ۳/۱۵۰

کی بیع منفرد سونے سے جائز نہیں، خواہ مرکب سونا منفرد سونے سے زیادہ ہو یا کم، لایہ کہ مرکب سونے کو دوسری چیز سے الگ کر لیا جائے، تو اس صورت میں تماثل اور برابری کے ساتھ بیع جائز ہوگی، اور بھی حکم ان کے نزدیک باقی تمام اموال پر بویہ کا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسے مرکب سونے کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس کے مقابلے میں منفرد سونا قیناً زائد ہو، کیونکہ اس صورت میں زائد سونا اس چیز کے عوض میں ہوگا جس کے ساتھ بیع کیا جانے والا سونا مرکب ہے، پس بیع الذہب بالذہب میں تفاضل لازم نہ آئے گا، اور اگر منفرد سونا مرکب سونے کے برابر یا اس سے کم ہو تو بیع باطل ہے کیونکہ برابر ہونے کی صورت میں بھی تفاضل لازم آتا ہے، اس لئے کہ سونے کے عوض میں تو سونا ہو گیا اور جس چیز کے ساتھ بیع کیا جانے والا سونا مرکب ہے وہ خالی عن العوض رہ گیا، اور اگر مرکب سونے کی مقدار معلوم نہ ہو تب بھی حنفیہ کے نزدیک بیع قاسد ہے۔ خلافاً للفرق

امام مالک کا مذہب اس مسئلے میں یہ ہے کہ مرکب سونا اگر غیر ذہب کے تالیخ ہو تو اس کی بیع مطلقاً جائز ہے، اور تالیخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سونا غیر ذہب کا ٹکٹ یا ٹکٹ سے کم ہو، پس ایسی تلواریں بیع سونے کے عوض مطلقاً جائز ہیں جس کو سونے کے نقش و نگار سے حرین کیا گیا ہو، بشرطیکہ اس میں لگا ہوا سونا، تلواریں کے باقی اجزاء کے ٹکٹ سے زائد نہ ہو۔

حدیث باب کا جواب

حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس قلدہ کی سونے کے عوض بیع کرنے سے اس میں ممانعت فرمائی گئی ہے، اس میں حدیث باب ہی کی صراحت کے مطابق سونا ۱۲ دینار سے زیادہ تھا، اور ثمن (منفرد سونا) ۱۲ دینار تھا، اور اس صورت کو ہم بھی جائز نہیں کہتے، لہذا ہمارا مذہب اس حدیث کے خلاف نہیں، اور ظاہر ہے کہ حدیث باب میں "لا تباع حتیٰ یُفضل" فرمانے کی علت تفاضل سے اجتناب ہے، اور یہ اجتناب اسی صورت میں بھی حاصل ہو جاتا ہے جسے ہم نے جائز قرار دیا ہے۔

اس بارے میں خود حنفیہ کا استدلال آثار صماہ اور آثار تابعین سے ہے جن میں انہوں نے وہی بات فرمائی جو امام ابو حنیفہ نے فرمائی ہے، یعنی ان آثار کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ یہ فرمایا کہ ثمن (منفرد سونا) اگر مرکب سونے کے مقابلے میں زیادہ ہو تو بیع جائز ہے۔

یہ اختلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی اختلاف ہے، چنانچہ "سیف محلی"

کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، اور اس مسئلے کا ایک نام ”مسئلۃ مدعجوة“ بھی ہے۔ (۱)

بیع السلم حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟

”عن ابن عباس قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يُسلفون

في الثمار السنة والستين والثلاث، فقال: مَنْ أسلف في شيء فليُسلف في كيل معلوم،

ووزن معلوم إلى أجل معلوم“ (متفق عليه)

بیع سلم کے جواز پر اتفاق ہے البتہ جواز کے لئے چند شرائط ہیں:

(۱) رأس المال (ثمن) کی جنس، نوع، وصف اور مقدار کو بیان کر دیا گیا ہو۔

(۲) رأس المال (ثمن) نقد ہو۔

(۳) مسلم فیہ (مبیع) کی جنس، نوع، وصف اور مقدار کو بیان کر دیا گیا ہو۔

(۴) مسلم فیہ ادھار ہو۔

(۵) مسلم فیہ کے تسلیم کرنے کی جگہ متعین ہو۔

(۶) مسلم فیہ حاصل کرنے پر قدرت ہو۔

(۷) مسلم فیہ ان چیزوں میں سے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں۔

ان شرائط میں بعض اتفاقی ہیں اور بعض اختلافی، اور اختلافی شرائط میں سے ایک شرط مسلم فیہ کا

مؤجل (ادھار) ہونا ہے، ہم صرف اسی شرط کو تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے۔

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مسلم فیہ اگر مؤجل ہو تو اجل کا معلوم ہونا سب کے نزدیک شرط ہے،

البتہ اختلاف اس میں ہے کہ بیع سلم حالاً بھی جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک بیع سلم حالاً بھی جائز ہے یعنی مسلم فیہ کا مؤجل ہونا شرط نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بیع سلم حالاً جائز نہیں، بلکہ اس کے جواز کے لئے مسلم فیہ کا مؤجل ہونا

ضروری ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ کی دلیل علامہ نوویؒ نے یہ بیان کی ہے کہ: إذا جاز (ای السلم) مؤجلًا مع الغرر

(لکونہ بیع المعلوم) فجواز الحال اولیٰ لانه ابعلمن العرر .

یعنی جب بیع سلم مَوْجِلًا جائز ہے جس میں دھوکہ کا احتمال بھی ہے کیونکہ یہ بیع المعلوم ہے تو حالاً بطریق اولیٰ جائز ہونی چاہئے کیونکہ اس صورت میں دھوکہ سے زیادہ حفاظت ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب میں "الیٰ اجل معلوم" کے الفاظ سے ہے۔

لیکن علامہ نوویؒ نے شوافع کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ جب بھی سلم کرو مَوْجِلًا کرو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ سلم جب مَوْجِلًا کرو تو اجل معلوم ہونی چاہئے۔

لہذا جمہور کی طرف سے دوسری دلیل یہ دی گئی ہے کہ سلم کا جواز خلاف القیاس ہے اور جو حکم خلاف القیاس ثابت ہو وہ اپنے مورد پر مقتصر رہتا ہے، اور نص کا مورد سلم مَوْجِلًا ہے نہ کہ حالاً، جس کی صراحت حدیث باب میں آئی ہے کہ: "وہم یسلفون فی الشمار السنۃ والسنین"۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ سلم کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے: "والضرورة تغتفر بقدر الضرورة"۔ اور حالاً میں ضرورت متحقق ہی نہیں ہوتی، کیونکہ جب مسلم الیہ نے فوری ادائیگی کو مان لیا تو معلوم ہوا کہ وہ مسلم فیہ کی ادائیگی پر فی الحال قادر ہے تو ضرورت منقضى ہو گئی۔ (۱)

مفلس کا حکم

"عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: ایما مرا أفلس، ووجد رجل سلعته عنده بعینها، فهو أولى بهامن غیرہ" (رواہ الترمذی)

مفلس اس شخص کو کہتے ہیں جس پر لوگوں کے قرضے اور دیون اتنے زیادہ ہو گئے ہوں کہ وہ ان کے ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور قاضی بھی یہ فیصلہ کر دے کہ یہ شخص مفلس (دیوالیہ) ہے، تو اس وقت اس کے پاس جو مال ہو گا وہ تو قرض خواہوں کو ان کے حصوں کے برابر دیا جائے گا۔

البتہ اگر اس نے کوئی چیز خریدی ہو، اور مجمع پر قبضہ بھی کر چکا ہو مگر ثمن ادا نہیں کیا، تو جب اس کا مال غرامہ (قرض خواہوں) میں تقسیم کیا جائے گا تو وہ مجمع بھی جو اس کے قبضے میں ہے، سب غرامہ میں تقسیم کی جائے گی یا اس کا تہا حق دار بائع ہو گا؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بائع اس میں (مجمع) کا تہا حقدار ہے، وہ بیع کو فسخ کر کے مجمع واپس لے

سکتا ہے، اور اس مجمع میں دوسرے غرماء کا کوئی حق نہیں۔

اور خفیہ کے نزدیک وہ "اسوة للغرماء" ہے یعنی بائع اور دوسرے قرض خواہ اس مجمع میں برابر کے شریک ہیں لہذا اس کو دوسرے غرماء پر کوئی فوقیت نہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں "فہو اولیٰ بہامن غیرہ" کے الفاظ آئے ہیں، جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔

خفیہ کی تائید حضرت علیؑ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے آثار سے ہوتی ہے "قال علیؑ: ہولہا اسوة للغرماء إذا راجلہا بعینہا"۔

"عن عمر بن عبدالعزیز آلہ قال: إذا افلس المشتري فہو البائع والغرماء فیہ سواء" کہ مشتری کے افلاس کے بعد بائع اور دیگر غرماء سب طلب قرض میں برابر ہوں گے۔ (۲)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں دیگر احادیث اور آثار بھی ہیں لیکن وہ صرف تائید کے درجہ میں ہیں اور اصل استدلال اصول مسئلہ سے ہے اور وہ یہی ہیں کہ عقد بیع کے تام ہونے کے بعد مجمع فوراً مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اور قبضہ کے بعد اس کے ضمان میں آ جاتی ہے جیسا کہ مشہور روایت "الخروج بالضممان" گزر چکی ہے، لہذا مجمع مشتری کے عام املاک کی طرح ہوگی جیسے ان اموال و املاک میں کسی کو ترجیح نہیں سب قرض خواہ برابر کے شریک ہیں ایسے ہی "مجمع" میں بھی بائع کو ترجیح نہیں ہوگی بلکہ سب برابر کے شریک ہوں گے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، خفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غصب، ودیعت، عاریت وغیرہ ان صورتوں پر محمول ہے جہاں مال صاحب مال کی ملکیت سے نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ جب مال صاحب مال کی ملکیت سے نکلتا نہیں تو وہی اس کا حقدار بھی ہے۔

چنانچہ اس پر قرینہ بھی ہے کیوں کہ حدیث باب میں "ووجد رجل ملعته عندہ بعینہا"

(۱) انظر لمصطلح هذه المسئلة، عمدة القاری: ۲۳۸/۱۲

(۲) عمدة القاری: ۲۳۰/۱۲

کی تصریح ہے جس کا مدلول حقیقی، مضموب، سروق (۱) اور وہ مال ہے جو ودیعت، عاریت میں دیا گیا ہو اس لئے کہ وہ آدمی کی ملک سے نہیں نکلتے بخلاف ”مبیع“ کے کہ وہ مشتری کے قبض کرنے کے بعد بائع کی ملک سے نکل جاتی ہے لہذا وہ عینہ باقی نہیں رہتی کیوں کہ تبدل ”ملک“ سے تبدل ”عین“ ہو جاتا ہے لہذا یہ ”مبیع“ جو مشتری کی ملک میں آگئی ہے عینہ وہ نہیں رہی جو بائع کی ملک میں تھی ”لان الشيء بتغير بتغير الملک“۔ (۲)

مسئله النظر میں اختلاف فقہاء

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذ الامانة الى من اتعنک ولا تخن من خانک“ (رواہ الترمذی)

مدیون اگر دائن کا دین (قرض) ادا نہ کرے اور مدیون کا کوئی مال دائن کے ہاتھ آجائے تو کیا دائن اس سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مدیون کے مال سے دائن کا اپنا حق وصول کرنا مطلقاً جائز ہے۔
 امام مالکؒ کے نزدیک مدیون کے مال سے دائن کا اپنا حق وصول کرنا مطلقاً ناجائز ہے۔
 امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال اگر دین کی جنس سے ہو تو اپنا حق وصول کرنا جائز ہے اور غیر جنس سے ہو تو ناجائز ہے۔ (۳)

دلائل فقہاء

امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیانت کے بدلے خیانت کرنے سے منع فرمایا ہے۔
 لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب کی نہی استحباب پر محمول ہے کہ بہتر یہ ہے کہ خیانت کے بدلے خیانت نہ کرے۔

(۱) ”مضموب“ یعنی نصب شدہ چیز اور ”سروق“ یعنی چمکا شدہ مال۔

(۲) ملخصاً من الترمذی: ۱/۱۹۱ و درس مسلم: ۲/۱۲۱ و نفعات الطبع: ۳/۶۵۳ و انظر للتفصیل، إتمام

الماری: ۹۰/۷

(۳) راجع للتفصیل هذه المسئلة، تكملة فتح الملهم: ۲/۵۷۸، كتاب القضاء، مسألة النظر.

امام شافعیؒ حضرت ہندہ زوجہ ابی سفیان کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرا شوہر بخیل ہے، نفقہ صحیح طریقے سے ادا نہیں کرتا، کیا میرے لئے جائز ہے کہ اس کے مال سے بقدر نفقہ کچھ لے لیا کروں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: "خُذْهُ مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدُكَ بِالْمَعْرُوفِ" کہ معروف طریقے پر جتنا تمہارے اور تمہاری اولاد کے نفقہ کے لئے کافی ہو لے لیا کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دائن مدیون کے مال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اتحاد جنس کی صورت میں ہندہ زوجہ ابی سفیان کی مذکورہ بالا روایت سے استدلال کرتے ہیں، اور غیر جنس ہونے کی صورت میں دین وصول کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اس صورت میں وصول حق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس غیر جنس کو فروخت نہ کریں اور دوسرے کی ملک بیچنے کا حق اس کو نہیں، اس لئے غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ

امام ابو حنیفہؒ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ موافق جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز ہے، اور مخالف جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز نہیں، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

عاریت مضمون ہے یا نہیں؟

"عن ابی امامۃ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول العاریۃ مؤذاة والزعم غارم والذین مقضیٰ" (رواہ الترمذی)

کسی کو بغیر معاوضہ کے کسی چیز کے منافع کا مالک بنانا عاریت کہلاتا ہے۔

چیز دینے والے کو مستعیر کہتے ہیں، لینے والے کو مستعیر کہتے ہیں، اور اس چیز کو مستعار یا عاریت کہتے ہیں۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر مستعیر کے ہاتھ میں عاریت کی چیز تعدی کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو اتفاق ضمان لازم ہوگی، لیکن اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ مستعیر پر ضمان ہے یا نہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ عاریت مطلقاً مضمون ہوتی ہے تعذی کی وجہ سے ہلاک ہو جائے یا بغیر تعذی کے، دونوں صورتوں میں ضمان لازم ہوگی، گویا ان کے نزدیک عاریت کی چیز پر مستعیر کا قبضہ "قبضہ ضمان" ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاریت پر مستعیر کا قبضہ، قبضہ امانت ہے، تعذی کی وجہ سے ہلاک ہو تو ضمان ہوگی، بغیر تعذی کے ہلاک ہو تو ضمان نہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب میں "العاریۃ مؤذاة" کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ عاریت واجب الاداء ہے، اور ہر حال میں معیر کو اس کا لوٹنا ضروری ہے، اس میں تعذی وغیر تعذی کی کوئی قید نہیں، لہذا دونوں صورتوں میں ضمان لازم ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ بھی حدیث باب ہی سے استدلال کرتے ہیں فرماتے ہیں اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اداء کا لفظ ارشاد فرمایا ہے، اور اداء "تسلیم عین ما وجب" کو کہتے ہیں یعنی جو چیز مستعار لی ہے اس کا "عین" لوٹنا "اداء" کہلاتا ہے، اور اگر وہ چیز ہلاک ہو جائے تو اس کے بدل کو "اداء" نہیں کہتے بلکہ "قضاء" کہتے ہیں، اس لئے کہ اس صورت میں "عین" کا لوٹنا ممکن نہیں رہا۔

لہذا حدیث باب امام شافعیؒ کی نہیں بلکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے۔ (۱)

احتکار کے لغوی و اصطلاحی معنی

احتکار کے لغوی معنی ہیں "احتباس الشئ انتظار الغلاء" یعنی گران فروشی کی نیت سے غلہ کی ذخیرہ اندوزی کرنا۔

اور شرعی اصطلاح میں "اشتراء طعام ونحوہ وحبہ الی الغلاء" یعنی طعام یا ایسی چیز جو انسان یا حیوان کی غذائی ضرورت میں کام آتی ہو مہنگا بیچنے کی غرض سے خرید کر رکھنا۔

احتکار کا حکم

"عن معمرؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یحتکر إلا خاطی"

(۱) انظر لهذه المسئلة، تقریر بریلوی: ۲۰۰/۱، وصحفة الألمی: ۱۹۲/۳

... الخ " (رواہ مسلم)

احکار کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ احکار کن چیزوں میں منوع اور حرام ہے۔
 جمہور ائمہ کے نزدیک احکار مطلقاً حرام نہیں بلکہ صرف "اقوات" میں احکار حرام ہے یعنی وہ
 چیزیں جو اس علاقے میں طعام اور غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہوں انہی کا احکار حرام ہے۔
 چنانچہ ابن قدامہ ضحلی فرماتے ہیں:

احکار حرام وہ ہے جس میں تین شرائط ہوں:

- ۱- ایک شرط یہ ہے کہ وہ مال اسی شہر سے خریدا گیا ہو، اگر باہر سے دوسرے شہر سے منگوا یا
 خریدا نہیں بلکہ اپنی زمین کی پیداوار ہو تو اس کی ذخیرہ اندوزی اور احکار حرام نہیں۔
 - ۲- دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال "اقوات" طعام اور بنیادی غذا کے قبیل سے ہو۔
 - ۳- تیسری شرط یہ ہے کہ اس احکار سے ضرر عام لازم آئے۔
- البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک احکار صرف طعام و اقوات کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر وہ چیز جس
 سے عوام پر تنگی آتی ہو اس کا ذخیرہ کرنا جائز نہیں۔ (۱)

کتوں کی بیع کا حکم

"عن ابی مسعود الانصاری قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لمن

الکلب ومیر البغی وحلیہ ان الکاهن" (رواہ الترمذی)

کتوں کی بیع میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، کہ وہ جائز ہے یا نہیں؟

(۱) نفعات التلحیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۳/۶۵۲

اور "الدر المنثور" میں اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح لکھی ہے کہ

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک "مباحہ حبش النسل والوقت البشر" یعنی جس چیز پر آدمی کی زندگی کا دھبہ ہو جس کو عام
 ذبح سے بچ کر کھانہ بن کر کھاتے ہوں، ان میں احکار منوع ہے۔

طرفین کے نزدیک "مباحہ حبش النسل والبهائم" یعنی انسانوں اور جانوروں دونوں کی غذا اور خوراک میں احکار منوع

ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک "فی کل شیء غیر الفواکہ" میں احکار منوع ہے۔

امام یوسفؒ کے نزدیک "فی کل مباحہ العاحلہ الہ" یعنی وہ تمام چیزیں جو مباحات اور ضرورت کی ہوں ان میں

احکار منوع ہے۔ (الدر المنثور: ۵/۳۸۷)

امام شافعی اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع مطلقاً باطل ہے اور اس کا ثمن حرام ہے، خواہ وہ کتا معلّم ہو یا نہ ہو، قابل انتفاع ہو یا قابل انتفاع نہ ہو، بہر صورت کتے کی بیع جائز نہیں۔

اور امام مالکؒ کا مختار قول یہ ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز نہیں اس کی بیع بھی جائز نہیں اور جس کتے کو پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ہر وہ کتا جو قابل انتفاع ہے اس کی بیع جائز ہے، البتہ ”کلب مخور“ (کاٹ کھانے والا کتا) جو قابل انتفاع نہیں ہے اس کی بیع ناجائز ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں مطلقاً کتے کی بیع کو منوع قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... نسائی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے ”لھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن

لّمن الکلب إلا کلب صید“.

(۲)..... حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے ”رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فی لمن کلب صید“.(۲)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ وہ کتا جو قابل انتفاع ہو اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ ان روایات میں ”

کلب الصید“ یعنی شکاری کتے کی استثناء آئی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں:

(۱)..... ایک یہ ہے کہ حدیث باب میں کتے سے وہ کتا مراد ہے جو قابل انتفاع نہ ہو، اور ناقابل

انتفاع کتے کی بیع ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں۔

(۲)..... دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ وہ احادیث ہیں جن میں ”

إلا کلب صید“ کا استثناء موجود ہے۔

(۱) عمدة القاری: ۲۰۳/۱۱، راجع للتفصیل الجامع، تکملة فتح الملهم: ۵۲۶/۱، کتاب المسالاة والمزارعة، باب

تحريم لمن الکلب، مسئلة بيع الکلب.

(۳)..... تیسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں ”نہی“ نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ (۱)

حجامت کی اجرت کا حکم

”عن حمید قال: سئل انس بن مالک عن كسب الحجام؟ فقال: احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم - حجه ابوطيبة - فأمر له بصاعين من طعام... إلخ“ (رواه مسلم) جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حجامت کی اجرت حلال ہے، اور یہ پیشہ بھی حلال ہے، دلیل حدیث باب ہے۔

البتہ امام احمد کی دو روایتیں ہیں، ایک جمہور کے موافق، اور دوسری یہ کہ غلام کے لئے یہ پیشہ اور اس کا کسب حلال ہے، آزاد کے لئے نہیں، وہ صحیح مسلم میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے ”و كسب الحجام خبيث“۔ اس کو امام احمدؒ پر محمول کرتے ہیں، اور حدیث باب میں ابوطیبہ کے واقعہ کو عہد پر، اس لئے کہ ابوطیبہ غلام تھے۔

اور جمہور ”كسب الحجام خبيث“ کو نہی تحریمی پر محمول کرتے ہیں، کیونکہ یہ پیشہ نجاست سے تعلق کا ہے جو مسلمان کے شایان شان نہیں، یا اس وجہ سے کہ مسلمان کے شایان شان یہ ہے کہ وہ حاجت مند کی یہ خدمت بلا معاوضہ انجام دیدے، اور نہی تحریمی اباحت کے منافی نہیں، لہذا دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں۔

اور یہ فرق کرنا کہ اجرت حجامت عبد کے لئے حلال ہے، خر کے لئے نہیں، شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، جو مال خر کے لئے حرام ہے، عبد کے لئے بھی حرام ہے۔ پھر جو اجرت غلام کمائے گا اس کا مالک بھی تو اس کا سید ہی ہوگا، جب سید کو اس کا مالک بننا جائز ہو تو وہ حرام کہاں رہی؟ لہذا یہاں ”خبیث“ کے معنی ”حرام“ نہیں ہو سکتے، بلکہ مراد اس کی حقارت اور دنائت بیان کرنا ہے۔ (۲) واللہ اعلم

بیع نجش کا حکم

”عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تلتقوا الركبان لبيع،

(۱) ملخصاً من نظريہ بر ملکی: ۲۱۰/۱، ودرس مسلم: ۱۳۶/۲، وایضاً الباری: ۳۲۰/۶، ونفحات الطیغ: ۵۵۵/۳

(۲) درس مسلم: ۱۴۱/۲، ونظریہا، تکملة فتح الملهم: ۵۳۳/۱، کتاب المساقا والمزارعة، مسئلة كسب المعجم.

ولا بیع بعضکم علی بعض..... ولا تناجشوا... إلخ“ (رواہ البخاری)

بیع نجش اس بیع کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص جس کا خریدنے کا ارادہ نہیں وہ بیع کی زیادہ قیمت لگائے اور یا بیع کی خوب تعریف کرے تاکہ اس کے علاوہ کوئی اور گران قیمت میں خریدنے کے لئے تیار ہو جائے۔ حکم اس کا یہ ہے کہ نجش بالاجماع حرام ہے، اگر تاجش (نجش کرنے والے) نے بائع کو بتائے بغیر اپنی طرف سے یہ عمل کیا ہے تو صرف وہی گنہگار ہوگا اور اگر دونوں کی موافقت سے یہ کام ہوا ہے تو دونوں گنہگار ہوں گے۔

اختلاف فقہاء

اب جو بیع فحش کے طریقے سے منعقد ہو جائے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیع صحیح ہے، البتہ فعل حرام کی ارتکاب کی وجہ سے گناہ ہوگا۔

جبکہ اہل ظواہر اور ایک روایت میں امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بیع باطل ہے۔ (۱) یہ حضرات فساد کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے نبی فرمائی ہے اور نبی عقد کے فساد کو متفقہ ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال اس سے ہے کہ نجی کا تعلق تاجش سے ہے نہ کہ عائد (بیع کرنے والے) سے، لہذا عقد بیع میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور پھر افعال شرعیہ سے نجی خود اس فعل کی صحت کی دلیل ہے، لہذا نجی کی وجہ سے کراہت آتی ہے نہ کہ فساد، البتہ ہمارے نزدیک اس بیع کو ریائے فسخ کرنا واجب ہے تاکہ گناہ کے ارتکاب سے بچ جائے۔ (۲)

بیعانہ کی شرعی حیثیت

”عن عمرو بن شعب عن ابیہ عن جدہ قال : نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم عن بیع العربان“ (رواہ ابو داؤد)

بیع العربان کی صورت یہ ہے کہ مشتری بائع سے کوئی چیز خریدے اور بائع کو کوئی چیز دے کر یہ طے کر دے کہ اگر حالہ مکمل ہو گیا تو یہ چیز قیمت میں مجرا ہو جائے گی یعنی اس کے بقدر قیمت میں کمی ہوگی اور

اگر مسئلہ کھل نہ ہو تو پھر مشتری کی دی ہوئی چیز بائع ہی کے پاس رہے گی واپس نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں شرط بھی ہے اور غرر ”دھوکہ“ بھی ہے اور اس میں بائع مشتری کا مال بغیر کسی حق کے باطل طریقے سے کھاتا ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔ (۱)

امام احمد اور بعض تابعین اس بیع کے جواز کے قائل ہیں، لیکن بیع کے فائدہ کے ساتھ ”غرر بان“ یعنی بچانہ مشتری کو واپس کی جائے گی تاکہ غیر کا مال باطل طریقے سے استعمال نہ ہو۔

ان کا استدلال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے جو حضرت زید بن اسلم سے مروی ہے: ”انہ سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن العربان فی البیع فاحلہ“۔
لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صورت پر محمول ہے کہ اگر بیع تام ہوگی ہو تو عربان کے بقدر بائع کو قیمت کم دی جائے گی اور بیع تام نہ ہونے کی صورت میں بائع اس چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔ (۲)

حوالہ میں رجوع کا مسئلہ

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مطلق الغنی ظلم، وإذا تبع لحدکم علی ملئ فلیتبع“ (رواہ الترمذی)

چند اصطلاحات

(۱) محال بہ یا محال بہ ”ذین“ کو کہتے ہیں۔ (۲) محال مدیون کو کہتے ہیں۔ (۳) محال ”دائن“ کو کہتے ہیں۔ (۴) اور محال علیہ یا محال علیہ اس شخص کو کہتے ہیں جو حوالہ کو قبول کرے یعنی جس کے ذمہ اس ذین کی ادائیگی کی گئی ہو۔

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ حوالہ ہو جانے کے بعد محال محیل کی طرف رجوع کر سکتا ہے

یا نہیں؟ (۵)

(۱) مطر للعصیل، إجماع السن، ۱۶۶/۱۳

(۲) صحاح التلخیص، ۶۳۳/۳، واطرہا، إجماع الباری، ۱۱۳/۷

(۳) راجع لہذا المسئلة، بغایۃ المجدد، ۲۹۴/۵، وائہادۃ فہر ح بغایۃ المجدد، ۳۳۰/۵، وفتح الباری، ۵۸۶/۴

وعمدة القاری، ۱۲-۱۵

امام شافعی اور امام احمد قمر مانتے ہیں کہ حوالے کے نتیجے میں ”محیل“ بری ہو جاتا ہے، اور دائن کو یہ حق نہیں رہتا کہ وہ آئندہ کبھی بھی اپنے ذین کا ”محیل“ سے مطالبہ کرے، بلکہ اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ ”محال علیہ“ سے مطالبہ کرے، امام مالک کا بھی یہی قول بتایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہ قمر مانتے ہیں کہ اگر ”توئی“ تحقق ہو جائے تو اس صورت میں ”محال“ ”محیل“ سے مطالبہ کا حق رکھتا ہے، اور ”توئی“ کے معنی ہیں ”ہلاک ہو جانا“۔

حوالہ میں توئی کی صورتیں

حوالہ میں ”توئی“ کے کئی صورتیں ہوتی ہیں:

(۱)..... ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ”محال علیہ“ نے ذین ادا کرنے سے انکار کر دیا کہ میں ذین ادا نہیں کروں گا اور دائن کے پاس ذین ثابت کرنے کے لئے کوئی بینہ اور ثبوت بھی نہیں ہے۔

(۲)..... دوسری صورت یہ ہے کہ ذین ادا کرنے سے پہلے ”محال علیہ“ کا انتقال ہو گیا اور اس نے ترکہ میں اتنا مال نہیں چھوڑا کہ اس سے ذین ادا ہو جائے۔

(۳)..... تیسری صورت صاحبینؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اور عدالت نے ”محال علیہ“ کو مجلس اور دیوالیہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی ”توئی“ تحقق ہو جاتا ہے۔

دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إذا باع أحدكم على مليء فليتبّع“ اس میں فرمایا کہ جب بیچے لگا دیا جائے تو پیچھے لگے رہو، یعنی ہمیشہ پیچھے لگے رہو، اور اس میں ذکر نہیں ہے کہ جس نے بیچے لگایا ہے اس سے رجوع کر سکتے ہو، لہذا ہمیشہ اسی کے پیچھے لگنا ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت عثمان غنیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے ”لبس علی مال مسلم توئی“ یعنی مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں آسکتی، حضرت عثمان غنیؓ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کر سکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی، اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہو گیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو حوالے کو "مثلی" یعنی بدلہ ہونے پر متوقف کیا گیا ہے کہ اگر فنی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کے پیچھے لگ جاؤ، جس کا مطلب یہ ہے کہ "حوالہ" کے قبول کرنے کا مدار "محتاج علیہ" کے فنی ہونے پر ہے، اگر وہ فنی نہیں ہے تو اس صورت میں حوالہ قبول کرنے کی علت باقی نہیں رہی، لہذا افلاس کی صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ (۱)

حوالہ میں محتال کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟

"عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مطل الغنی ظلم، وإذا اتبع احدکم علی مثلی فلیتبع" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حوالہ میں محتال (دائن) کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟ چنانچہ حضرات حنابلہ فرماتے ہیں کہ حوالہ میں محتال کا راضی ہونا حوالے کی صحت کے لئے شرط نہیں بلکہ دائن پر واجب ہے کہ وہ اس حوالے کو قبول کر لے بشرطیکہ محتال علیہ ادائے دین پر قادر ہو۔ جبکہ حضرات حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ حوالہ میں محتال کی رضامندی شرط ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس میں "فلیتبع" میثد امر وجوب کے لئے ہے، لہذا دائن پر حوالہ قبول کرنا واجب ہے۔ لیکن جمہور اس امر کو استحباب کے لئے قرار دیتے ہیں نہ کہ وجوب کے لئے۔

حضرات جمہور ترمذی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں: "علی البد ما اخذت حتی تؤدی"۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مدیون جب تک ادائے دین نہ کر دے وہ اس کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا، پس لازم ہوا کہ حوالہ دائن کی رضامندی کے بغیر صحیح نہ ہو، اسی لئے جمہور نے حدیث باب کے امر کو استحباب پر محمول کیا ہے۔

(۱) ملخص من تقریر ترمذی: ۲۳۱/۱، والغصیل فی إمام الباری: ۳۸۲/۶، ونظر للمذاهب الأخری فی هذه المسئلة.

نیز جمہوریہ بھی فرماتے ہیں کہ دین دائن کا حق ہے، اور مدیون طرح طرح کے ہوتے ہیں، بعض مالدار ہونے کے باوجود مال مثول کرتے رہتے ہیں اور جھگڑا لیا اور ضدی ہوتے ہیں جن سے دین وصول کرنا سخت مشکل ہوتا ہے، تو ہو سکتا ہے کہ محال علیہ ایسا ہی ضدی ہو، اور اس سے دین وصول کرنا مشکل ہو جائے، لہذا دائن کے حق کی حفاظت کی خاطر اس کی رضامندی ضروری ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر دائن کو قبول حوالہ پر مجبور کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ جب محال علیہ دین کسی اور شخص پر حوالہ کر دے تو دائن کو اسے بھی قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، پھر یہ دوسرا محال علیہ بھی اگر کسی تیسرے شخص پر حوالہ کر دے تو اسے بھی قبول کرنا پڑے، پھر آگے بھی یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے، ظاہر ہے کہ اس میں دائن کا ضرر ہی ضرر ہے۔ (۱)

محال علیہ کی رضامندی شرط ہے یا نہیں؟

حضرات حنفیہ کے نزدیک محال علیہ کی رضامندی بھی صحیح حوالہ کے لئے شرط ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ محال علیہ کو محال (دائن) کا مدیون بن جانے میں اس کی سخت مزاحمت وغیرہ کے باعث مشکلات ہوں۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں، سوائے اس صورت کے کہ محال اس (محال علیہ) کا دشمن ہو۔

اور امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، اور دوسرا مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق۔ (۲)

اقسام شفعہ اور اختلاف فقہاء

"عن جابر قال: قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعة فی کل مال

یقسم لہ اذا وقعت الحدود صرقت الطرق فلا شفعة" (رواہ البخاری)

اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ حق شفعہ کس کو ملتا ہے؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حق شفعہ صرف "شریک فی نفس المبیع" کے

(۱) درس مسلم: ۱۲۹/۲، وکفای المریۃ لمزلی: ۲۳۰/۱، وکشف الباری، کتاب الحوالات، ص: ۲۵۷

(۲) درس مسلم: ۱۳۰/۲، راجع للمسائل المتعلقة بالحوالة، نکتة فتح الملہم: ۵۱۹/۱، کتاب المسائل والمزارعة

لئے ہے یعنی اس شخص کو حق شفعہ ملتا ہے جو بائع کے ساتھ فروخت ہونے والے مکان یا زمین کی ملکیت میں شریک ہو۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک شفعہ کا حق تین قسم کے لوگوں کو ملتا ہے۔

(۱) - "شریک فی نفس المبیع" یعنی فروخت ہونے والی زمین یا مکان میں دونوں شریک ہوں، لہذا فروخت کرنے کی صورت میں ہر ایک کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔

(۲) - "شریک فی حق المبیع" اصل زمین اور مکان میں تو شرکت نہیں البتہ راستہ اور پانی اور دیگر حقوق میں شریک ہوں۔

(۳) - "الجوار الملاصق" یعنی وہ پڑوسی جس کی زمین یا مکان فروخت ہونے والی زمین یا مکان سے متصل ہو۔

حنفیہ کے نزدیک ان کے نمبر کی ترتیب کے مطابق ان کا حق مقرر ہے کہ پہلا سب پر مقدم ہوگا پھر دوسرے کا نمبر ہوگا اور سب سے آخر میں تیسرے کا حق ہوگا۔ (۱)

مستدلات ائمہ

حضرات ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں تصریح ہے کہ شفعہ کا حق اس وقت شفعی کو ملتا ہے جب کہ وہ بائع کے ساتھ شریک ہو اور جب تقسیم ہو جائے اور شرکت نہ رہے تو اس صورت میں حق شفعہ نہیں رہتا۔

حنفیہ کا استدلال "شریک فی حق المبیع" (یعنی جو عین مبیع میں شریک نہیں بلکہ حقوق میں شریک ہے) کے لئے اثبات شفعہ پر خود جمہور کی مستدل حدیث باب سے ہے کیونکہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ شرکت کی وجہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے اگر عین مبیع میں شرکت ہو پھر تو ظاہر ہے اور اگر حقوق مبیع راستہ پانی وغیرہ حقوق میں شرکت ہو تب بھی شفعہ کا استحقاق ہوگا چنانچہ حدیث باب میں تصریح ہے: "وَضُرُوبُ الطَّرِيقِ" کیونکہ اگر حق مبیع میں شرکت شفعہ کے استحقاق کا سبب نہ ہوتا تو پھر "ضُرُوبُ الطَّرِيقِ" کہنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی۔

لہذا "شرکت فی المبيع" کی صورت میں شفعہ عبارتہ العن سے ثابت ہوگا اور "شرکت فی الشرب والمیل" کی صورت میں شفعہ دلالت العن سے ثابت ہوگا۔

جہاں تک "جار" کے حق شفعہ کا تعلق ہے تو وہ متعدد احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الجار أحق بشفعة جاره... إلخ"۔

اسی طرح بخاری میں حضرت ابورافع رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "إنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم: الجار أحق بشفته"۔

نیز ابوداؤد میں حضرت سرہ بن جندبؓ کی روایت ہے: "إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: جار الدار أحق بدار الجار أو الأرض"۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی متدل حدیث باب کا تعلق ہے اس کے جواب میں حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شرکت فی نفس المبيع کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوگا لہذا یہ کسی اور سبب یا کسی اور وجہ سے شفعہ کے ثابت ہونے کے معافی نہیں جیسا کہ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں (۱) کہ شروعت شفعہ کی علت دفع ضرر ہے اور ضرر جس طرح شریک سے لاحق ہو سکتا ہے اسی طرح آدمی کو جار اور پڑوسی سے بھی ضرر لاحق ہو سکتا ہے، لہذا حنفیہ کی تاویل دوسرے ائمہ کی تاویل کے مقابلے میں زیادہ رائج ہے۔ (۲)

منقولات میں شفعہ ہے یا نہیں؟

"عن جابر قال: قضی رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة فی کل عالم یقسم لئلا یؤلف الحدود وضررت الطرق فلا شفعة"۔ (رواہ البخاری)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شفعہ منقولات میں بھی ہو سکتا ہے یا صرف غیر منقولات میں؟

۱۔ المزاحمة، مسألة الشفعة للهار.

(۱) راجع للتصیل، إعلال السنن: ۱۳/۱۷

(۲) راجع، نفعات النبی، ۶۶۵/۳، و کشف الماری، کتاب النفعة، ص: ۱۱۸

جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ شفعہ صرف غیر منقول چیزوں میں ہو سکتا ہے منقول چیزوں میں نہیں ہو سکتا۔

جبکہ عطاء بن ابی رباحؓ، ابن حزم ظاہریؒ اور ان کے متبعین کا کہنا یہ ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہو سکتا ہے خواہ منقول ہو یا غیر منقول، یہ حضرات حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، چونکہ ”فی کل مال یتقسم“ میں عموم ہے یعنی جس چیز کی تقسیم نہ ہوئی ہو خواہ منقول ہو یا غیر منقول، اس میں شفعہ جائز ہے۔ اسی طرح ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ”الشفعة فی کل شیء“ کہ یہاں بھی عموم ہے۔

جمہور کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ تو جمہوری کا استدلال ہے کیونکہ یہ حدیث زمینوں اور مکانات کے حکم کو بیان کرنے کے لئے ہے، جیسا کہ خود حدیث کا آخری حصہ اس پر دال ہے ”لہذا ولعب الحدود وصرفت الطرق فلاشفعة“ کہ جب حدود مقرر ہو جائیں اور ہر ایک حصہ کا راستہ الگ الگ کر دیا جائے تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں ”کل شیء“ میں کل حقیقی مراد نہیں بلکہ اضافی مراد ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”کل شیء ای من غیر المنقولات اولی کل شیء بحتمل الشفعة والمعنی فی کل عقار مشترک“ گویا کہ یہاں بھی حدیث میں منقول نہیں بلکہ غیر منقول ہی مراد ہے اور دوسری چیز ہے جس میں شفعہ ہو سکتا ہے۔ (۱)

اسی طرح اکثر روایات میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ شفعہ غیر منقولات میں ہو سکتا ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے: ”لاشفعة إلا فی ربع أو حائط“۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”لاشفعة إلا فی دار أو عقار“۔ (۲)

”احیاء موات“ میں فقہاء کا اختلاف

”عن سعید بن زید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من احیی ارضاً مہیة لہی لہ، ولیس لعلی ظالم حتی“ (رواہ الترمذی)

”موات“ اس غیر آباد زمین کو کہتے ہیں جو کسی کی مملوک نہ ہو اور نہ شہر کے متعلقات میں سے ہو بلکہ شہر سے خارج ہو، چاہے قریب ہو یا دور۔

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ویران زمین آباد کرنے سے ملکیت میں آ جاتی ہے، البتہ آباد کرنے کی شرائط میں اختلاف ہے۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آباد کرنا اس وقت معتبر ہوگا جب کہ امام یعنی وقت کی حکومت کی اجازت سے آباد کیا جائے بغیر اجازت کے احیاء (آباد کرنا) معتبر نہیں۔

جبکہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اجازت شرط نہیں۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ غیر آباد زمین شہر کے قریب ہے تو امام کی اجازت ضروری ہے، اور اگر بعید ہے تو امام کی اجازت ضروری نہیں ہے۔

دلائل فقہاء

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کا استدلال حدیث باب کے عموم سے ہے، جس میں اذن امام کی کوئی قید نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: ”یس للمرء الا ما طابث به نفس امامه“۔ لہذا جہاں امام کے اذن کا ذکر نہیں اور مطلق ہے اس کو مقید پر حمل کریں گے کیونکہ اصول یہی ہے ”المطلق یحمل علی المفید والساکت علی الناطق اذا کانالی حادثہ“۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان تشریع عام نہیں بلکہ آپ کی طرف سے بحیثیت امام کے اعلان اذن ہے، اور حدیث کے لفظ ”احیاء“ سے مراد مطلق احیاء نہیں بلکہ احیاء مراد ہے جو شرائط کے مطابق ہو اور احیاء کی شرائط میں سے ایک شرط ”اذن امام“ ہے۔ (۲)

مزارعت و مساقات کے احکام

”عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اہل خیبر بشطر ما یخرج منها

من لمرأوزرع“ (رواہ الترمذی)

(۱) راجع، المفنی لابن الدامہ: ۳۲۸/۵

(۲) نفعات التبیح: ۶۸۰/۳، و کشف الباری، کتاب المزارعة، ص: ۴۷۸، و نفعات الباری: ۵۸۸/۶

ائمہ ثلاثہ، جمہور فقہاء اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ مساقاۃ (درخت کرایہ پر دینا) جائز ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک "مساقاۃ" اور "مزارعت" دونوں قاسد اور ناجائز ہیں یہ تو مساقاۃ کا حکم ہوا۔

جہاں تک مزارعت (بنائی) کا تعلق ہے تو اس کی تمام صورتوں میں اختلاف نہیں بلکہ اس کی پانچ صورتیں ہیں، دو صورتوں کے جواز پر اتفاق ہے، اور دو صورتوں کے عدم جواز پر اتفاق ہے، اور ایک صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ (۱)

(۱)..... پہلی صورت یہ ہے کہ اگر مزارعت کی اجرت نقد یعنی نقد روپے ہو تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

(۲)..... دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اجرت و معاوضہ میں طعام مضمون ہو یعنی گھر سے غلہ دینے کا وعدہ ہو تو یہ صورت بھی بالاتفاق جائز ہے۔

(۳)..... تیسری صورت یہ ہے کہ اگر مخرج متعین کو اجرت مقرر کر لیا یعنی کھیت کی پیداوار میں

(۱) اجماع کے لئے زمین سوائے پرانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کئی مذاہب متقول ہیں۔

(۱)۔ حسن مہرئی اور طاہس کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، ابن حجرؒ کا استدلال صحیح مسلم میں اس حدیث کے ظاہر سے ہے۔

عن جابر بن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں عن کراء الارض۔

(۲)۔ حضرت ربیعہ کے نزدیک کراء الارض (زمین کرایہ پر دینا) صرف سونے اور چاندی کے عوض میں جائز ہے، کسی اور چیز

کے عوض میں جائز نہیں، ابن کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے "عن حنظلہ بن حبیس لہ سال وطلع بن حنیج عن کراء الارض۔"

فقال: نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض طال: فقلت لہ للعب والورق؟ فقال: لہما للعب والورق

فلا یلزم بہ۔

(۳)۔ امام مالکؒ کے نزدیک کراء الارض جائز ہے مگر طعام کے عوض میں جائز نہیں، ابن کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت رافع

بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے۔ قال: کنا نحالل الارض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکرمہا لطلح والربع

والطعام المسمی... ہاں قولہ... نہاں نحالل بالارض فکرمہا علی الثلث والربع والطعام المسمی۔

(۴) امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کراء الارض جائز ہے مگر یہ کہ زمین کی پیداوار کو اجرت نہ دیا جائے جیسے مکٹ۔

(۵)۔ امام حنبلہؒ اور صاحبین کے نزدیک زمین کی پیداوار کو عوض بنانے کی صورت میں بھی کراء الارض جائز ہے، جس کے شرطوں کے

ساتھ ایک یہ کہ اس زمین کی پیداوار کے مساوی حینہ کا اجرت نہ دیا جائے، دوسری یہ کہ اس زمین کے کسی قطعہ حینہ مثلاً مایات وغیرہ کی

پیداوار کو اجرت نہ دیا جائے۔

حاصل یہ کہ زمین کی کل پیداوار کے حصہ مثلاً کو کٹا نصف یا مکٹ یا ربع وغیرہ کو اجرت دیا جائے، بلکہ اس کو "اجرت" کہا

جائے۔ (مسلم: ۱۰۴/۲)

سے مثلاً پانچ من معاوضہ میں مقرر کر لیا تو یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۴)..... چونکی صورت یہ ہے کہ اگر معاوضہ میں مزارعت والی زمین کا متعین حصہ مقرر کر لیا تو یہ

صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۵)..... پانچویں صورت یہ ہے کہ اگر اجرت ماخرج جزء مشاع ہے یعنی پیداوار کا تیسرا یا پانچواں

حصہ مقرر کیا ہے، اس صورت کو "مزارعت بالثلث او الربع" کہتے ہیں، اس کے جواز و عدم جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کی یہ صورت بھی مطلقاً ناجائز ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک "مزارعت" کی یہ صورت مستقلاً تو جائز نہیں البتہ "مبعا" کہ درخت

مساقاة کے طور پر کسی کے حوالہ کیے جائیں اور درختوں کے ساتھ زمین بطور مزارعت کے دی جائے تو یہ جائز ہوگا، جیسا کہ خیبر میں ہوا کہ درخت بطور مساقات کے دیئے اور زمین بطور مزارعت کے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مزارعت نہ مستقلاً جائز ہے اور نہ تبعاً لایہ کہ وہ زمین مزارعت کے لئے دی

جائے جو درختوں کے درمیان ہے تو وہ تابع ہو سکتی ہے۔

صاحبینؒ، امام احمدؒ اور اکثر اہل علم کے نزدیک مزارعت مستقلاً بھی جائز ہے اور مبعا بھی جائز

ہے۔ (۱)

دلائل فقہاء

تاکلین جواز مزارعت و مساقاة کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

نے خیبر والوں سے جو معاہدہ کیا تھا وہ مزارعت کا معاہدہ تھا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ چونکہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ الگ سے مزارعت جائز

نہیں۔

ان حضرات کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں مزارعت سے منع فرمایا گیا ہے، چنانچہ

ابوداؤد میں رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "فسن

لم یلع المعاهرة (ای المزارعة) فلیلذن بحرب من اللہ ورسوله"۔

جہاں تک حدیث باب میں خیبر کے معاملے کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حرامت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ یہ ”خراج معاصر“ تھا، یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کر دیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔
مفتی بہ قول

حنفیہ کے ہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ (۱)

وقف کی اصل حیثیت کیا ہے؟

”عن ابن عمرؓ قال: أصاب عمرار ضابخیبر..... قال: إن شئت حبث أصلها وتصلقت بها... إلخ“ (رواہ الترمذی)

”وقف“ کی اصل حیثیت کیا ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ جب کوئی شخص زمین وغیرہ وقف کرتا ہے تو وہ زمین واقف (وقف کرنے والے) کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتی بلکہ بدستور واقف کی ملکیت میں رہتی ہے، چنانچہ اگر وہ کسی وقت رجوع کرنا چاہے تو رجوع بھی کر سکتا ہے۔

جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ زمین وغیرہ وقف کرنے سے واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں آ جاتی ہے، اور اس کے منافع کے حقدار موقوف علیہم (جس کے لئے وقف کیا گیا ہو) ہو جاتے ہیں، لہذا اگر واقف کسی وقت اس سے رجوع کر کے واپس اپنی ملکیت میں لانا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تفصیل

امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ہر وقف کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ واقف کی ملکیت میں برقرار رہتا ہے اور جب چاہے رجوع کر سکتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ وقف واقف کی ملکیت سے اس صورت میں نہیں نکلتا ہے جب کہ واقف وقف کرتے وقت یہ کہا جائے کہ میں اس زمین یا جائیداد کے منافع کو وقف کر رہا ہوں، اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں وہ

(۱) نفعات الطبع: ۶۶۹/۳، وکشف الباری، کتاب المزاحمة، ص: ۴۰۳، وکتاب المساقاة والشرب، ص: ۵۳۳،

وقام الباری: ۵۶۳/۶، ونفیر نرمدی: ۳۳۹/۱، ونو حیات شرح المنکوة: ۵۷۹/۳

فرماتے ہیں کہ وقف واقف کی ملکیت سے نکل جاتا ہے، وہ صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... پہلی صورت یہ کہ اگر رقبہ زمین کو وقف کیا جائے تو اس صورت میں وہ واقف کی ملکیت

سے نکل جائے گا۔

(۲)..... دوسری صورت یہ کہ اگر کوئی شخص وقف کو اپنی موت کے ساتھ معلق کر لے کہ جب وہ

مر جائے تو اس کی زمین وقف ہوگی، یا وصیت کرے تب بھی وہ اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

(۳)..... تیسری صورت یہ ہے کہ اگر کوئی حاکم فیصلہ کر دے کہ یہ وقف ہے اور واقف کی ملکیت

سے نکل گئی ہے تو اگر حاکم کا حکم اس کے ساتھ متصل ہو جائے تب بھی وقف واقف کی ملکیت سے نکل جاتا

ہے۔

یہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی حقیقت ہے، اور انہوں نے جو یہ فرمایا کہ اگر منافع وقف کرے تو

زمین ملکیت سے نہیں نکلتی وہ بھی انہوں نے حدیث باب کے مذکورہ جملہ کی بناء پر کہا ہے، کہ نبی کریم صلی اللہ

علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "إِنْ شِئْتَ حَبِثْ أَصْلَهَا وَتَصَلِّقْ بِهَا... إلخ" کہ اگر تم چاہو

تو اس کی اصل کو محبوس کر لو، امام اعظمؒ اس کی تشریح یوں فرماتے ہیں کہ اصل کے محبوس کرنے کے معنی یہ ہیں

کہ اپنی ملکیت پر اس کو برقرار رکھو اور منافع کو صدقہ کر لو۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب الہبۃ

”رجوع فی الہبۃ“ کا مسئلہ

”عن ابن عباسؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لبس لنا مثل السوء،

العائد فی ہبۃ کالکلب یعود فی لبنۃ“ (رواہ الترمذی)

کسی کو کوئی چیز باعوض دینا ”ہب“ کہلاتا ہے، دینے والے کو ”واہب“ لینے والے کو ”موہوب“۔

اور اس چیز کو ”ہب یا موہوب“ کہتے ہیں۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ ”رجوع فی الہیہ“ یعنی ”واہب“ کا ”موسوب چیز“ واپس لے لینا جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”رجوع فی الہیہ“ حرام اور ناجائز ہے، مندیہ رجوع کر سکتا ہے اور نہ قضاء، البتہ والد اگر اپنے ولد کو کوئی چیز دے تو رجوع کر سکتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”واہب“ نے جب تک کوئی عوض حاصل نہ کیا ہو تو اس وقت تک وہ رجوع کر سکتا ہے البتہ کراہت کے ساتھ، گویا کہ حنفیہ کے نزدیک قضاء رجوع کا مستحق ہے اور دیانہ نہیں، لیکن یہ حکم انجمنی کے لئے ہے، اپنے محرم کو اگر کوئی چیز بہہ میں دے تو رجوع نہیں کر سکتا۔ (۱)

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہہ سے رجوع کرنے والے کو اس کتے کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو تے کر کے چاٹ لیتا ہے اس تشبیح کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز بہہ کر کے واپس لینا جائز نہیں۔

حنفیہ کا استدلال دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہے ”الواہب احق بہنہ مالہ بنب منہا“۔

نیز دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے، فرماتے ہیں ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من وھب ھبۃ فھو احق بہا مالہ بنب منہا“۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں کتے کے ساتھ تشبیہ کر جو شاعت بیان کی گئی ہے وہ کراہت پر محمول ہے، حرمت پر نہیں، اور مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ کسی کو کوئی چیز دے کر واپس لے لینا بے مروتی اور غیر پسندیدہ بات ہے یہ مطلب نہیں کہ رجوع کرنا حرام ہے، چنانچہ ذوق سلیم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب سے رجوع ثابت ہو رہا ہے گو کراہت کے ساتھ اور اسی لئے تو رجوع کی صورت میں تشبیہ دی جارہی ہے، کتے کے فعل کے ساتھ تشبیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے چونکہ اس کا فعل حلت اور حرمت کی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا اس کو نا پسندیدہ ہی کہا جاسکتا ہے۔

(۱) راسع، عمدة القاری: ۱۳۸/۱۳، والھایۃ: ۲۹۰/۳، وتکملة فتح المسلم: ۵۴/۲، کتاب الھبت، باب لحریم

الرجوع فی الفسلۃ والھبۃ.

رجوع فی الہبہ کے موانع

حنفیہ کا مسلک تو یہ تھا کہ داہب کے لئے موہوب چیز واپس لے لینا جائز ہے، البتہ سات موانع ایسے ہیں جن میں داہب کے لئے رجوع کا حق نہیں رہتا ہے، جن کی طرف (دمع خزفہ) کے حروف سے یادداشت کی آسانی کے لئے اشارہ کیا گیا ہے، امام نسفیؒ نے ان حروف کو ایک شعر میں ذکر فرمایا ہے۔

يمنع الرجوع فی فصل الہبہ یا صاحبی حروف دمع خزفہ

چنانچہ

- ۱- دال سے زیادتی متعلقہ کی طرف اشارہ ہے، کہ موہوب لہ نے موہوب چیز پر اپنی طرف سے اضافہ کیا جس سے قیمت بڑھ جاتی ہے اور اس کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا مثلاً موہوب زمین پر تعمیر کی گئی۔
- ۲- میم سے موت کی طرف اشارہ ہے کہ داہب یا موہوب لہ مر جائے۔
- ۳- عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے کہ داہب نے موہوب چیز کا عوض لے لیا۔
- ۴- خاء سے خروج عن الملك مراد ہے کہ موہوب موہوب لہ کی ملک سے نکل جائے۔
- ۵- زاء سے زوجیت مراد ہے کہ اگر خاوند بیوی یا بیوی خاوند کو کوئی چیز ہبہ کرے تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

- ۶- قاف سے قرابت محرمہ مراد ہے یعنی موہوب لہ اور داہب ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہوں تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

- ۷- اور خاء سے مراد ہلاکت ہے کہ موہوب چیز موہوب لہ کے پاس ہلاک ہو جائے۔ (۱)
- ان تمام صورتوں میں داہب کے لئے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔ (۲)

عرایا کی حقیقت اور مصداق

”عن زید بن ثابتؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہی عن المحاقلة والمزابنة، إلا أنه قد اذن لأهل العرایا أن یبعوا ہامثل خرصھا“ (رواہ الترمذی)

”بیع مزابنہ“ یعنی درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کوئی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کی

(۱) راجع لمزید الفضیل، البحر الرائق: ۲۹۱/۷

(۲) فہات الطبع: ۲۸۶/۳، وانظر أيضاً، إمام ہاری: ۲۸۷/۷، ونظر الترمذی: ۲۲۵/۱، وحروس الترمذی: ۱۶۲/۳

دست پر اور "بیع عرایا" کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ عرایا کی تفسیر میں شدید اختلاف ہے۔
امام شافعیؒ کا مسلک اور تفسیر

امام شافعیؒ کے نزدیک بیع عرایا بعینہ بیع مزینہ ہے جبکہ پانچ دس سے کم میں ہو، لہذا اگر درخت پر لگا ہوا پھل کٹے ہوئے پھل کے بدلے میں بیچا جائے، اور وہ پانچ دس سے زیادہ ہو تو یہ بیع مزینہ ہے اور حرام ہے اور اگر پانچ دس سے کم ہے تو بیع العرایا ہے اور یہ جائز ہے۔

امام احمدؒ کا مسلک اور تفسیر

امام احمدؒ کے نزدیک "بیع العرایا" یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کو اپنے درخت کا پھل بہہ میں دیدے پھر موہوب لے اس پھل کو واپس کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچ دے، اس کو مختصر لفظوں میں "بیع الموہوب لہ عریۃ من غیر الواہب" کہا جاتا ہے، اور یہ ان کے نزدیک پانچ دس سے کم میں جائز ہے۔

امام مالکؒ کا مسلک اور تفسیر

امام مالکؒ کے نزدیک بیع العرایا یہ ہے کہ صاحب باغ اپنے درختوں میں سے ایک دو درختوں کے پھل کسی کو بطور ہبہ دیدے پھر موہوب لے اپنے پھل کی دیکھ بال کے لئے باغ میں آنا شروع کرے چونکہ لوگوں کا دستور تھا کہ پھلوں کے پکنے کے وقت وہ باغ میں اپنے اہل و عیال کو بھی لے جاتے تھے اس لئے ایک اجنبی یعنی موہوب لہ کے آنے سے ان کو تکلیف ہوتی لہذا اس تکلیف کی بناء پر واپس کے لئے جائز قرار دیا گیا کہ موہوب لہ سے وہ ہبہ کیا ہوا پھل اندازہ کر کے کٹے ہوئے پھل سے خرید لے۔ اس کو مختصر لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے: "بیع الموہوب لہ عریۃ من الواہب"۔

تو گویا یہ معاملہ حقیقاً بیع مزینہ ہے، لیکن دفع حرج کے لئے شریعت نے اس خاص صورت کی

اجازت دے دی۔ (۱)

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اور تفسیر

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عرایا کی تفسیر بعینہ وہی ہے جو امام مالکؒ کے نزدیک ہے البتہ امام اعظمؒ اس کو حقیقاً بیع نہیں مانتے صرف سورۃ بیع مانتے ہیں یعنی حقیقت میں بیع نہیں بلکہ "فنی موہوب" کی تبدیلی

(۱) انظر لهذا التفصيل، المحمى لاسن قدامة ۵۸/۳، ومرفاذا المفاتيح ۷۲/۶

ہے، یعنی: "استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضہ" ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ موهوب نے موهوب پر قبضہ نہیں کیا تھا اور درخت پر لگے ہوئے موهوب پھل پر قبضہ سے پہلے اس کو دوسرا موهوب (کٹا ہوا پھل) مل گیا لہذا یہ قبل القبض استبدال الہب بالہب کے قبیل سے ہوا جس کو بیع نہیں کہا جاسکتا کیونکہ بیع میں ملکیت ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ قبل القبض "موهوب" چیز یعنی درخت پر لگا ہوا پھل موهوب کی ملکیت نہیں لیکن چونکہ صورۃ یہ بیع ہے اس لئے اس کو مجازاً بیع العرایا کہا گیا ہے۔ (۱)

خلاصہ کلام

خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع العرایا حقیقی بیع ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع حرلہ کی حرمت سے اس کا استثناء کیا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ امام شافعی نے پانچ دس سے کم میں بیع حرلہ کو مرایا قرار دیا ہے، اور امام احمد نے موهوب چیز کو داہب کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنے کو مرایا کہا ہے، اور امام مالک نے موهوب چیز داہب ہی کے ہاتھ فروخت کرنے کو مرایا شمار کیا ہے، اور ان سب حضرات کے نزدیک بیع مرایا بیع مزانہ کی حرمت سے مستثنیٰ ہے لیکن مستثنیٰ متصل۔ جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بیع العرایا صورۃ بیع ہے حقیقی بیع نہیں بلکہ استرداد الہب بالہب ہے اور یہ بیع مزانہ سے مستثنیٰ منقطع ہے نہ کہ متصل۔ حنفیہ کا مسلک رائج ہے

بیع مرایا میں حنفیہ کا مسلک لفظ، روایت اور درایت ہر لحاظ سے رائج ہے۔

(۱)..... لفظ تو اس لئے کہ مرایا جمع ہے "عریہ" کی اور عریہ لغت میں عطیہ اور ہبہ کو کہا جاتا ہے اور کججور کے اس درخت کو جس کا پھل ہبہ میں دیا گیا ہو "النخلة المعرة" کہا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ لغت میں عریہ کا ہبہ ہونا ثابت ہے بیع ہونا ثابت نہیں۔

(۲)..... اور روایت اس لئے کہ متعدد احادیث میں مرایا کی تفسیر یہی آئی ہے کہ معری یعنی داہب کے گمراہ لے اس عریہ کے لینے والے ہیں اور وہی تمر (خشک کججور) دے کر رطب (تر کججور) کھانے والے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ تفسیر امام اعظمؒ اور امام مالکؒ کے قول پر ہو سکتی ہے۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العربنة ياخذها أهل البيت بخرصها تمرأيا كلونها رطباً". اس روایت

میں تفرق ہے کہ عریہ کے لینے والے معری اور داہب کے گھر والے ہوں گے۔

(۳) اور درلیہ اس لئے رائج ہے کہ مزانہ ربوا کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے، اور ربوا کے اندر قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں ہوتا کہ قلیل میں جائز ہو اور کثیر میں ناجائز ہو، اور حنفیہ کی تفسیر لینے کی صورت میں قلیل میں بھی ربا کا احتمال باقی نہیں رہتا۔

اس لئے حنفیہ کا مسلک لغز، ردلیہ اور درلیہ تینوں طریقوں سے رائج ہے۔ (۱)

ہبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا حکم

”عن السعمان بن بشیر أن أباه نحل ابنائه غلاماً فأتى النبي صلى الله عليه وسلم شهده فقال: اكمل ولدك قد نحلته مثل ما نحلته هذا؟ قال: لا، قال: فاردده“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی اولاد کو ہبہ دینا چاہے تو کیا ساری اولاد کو برابر دینا واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام احمد، عبد اللہ بن المبارک، امام بخاری اور ظاہریہ کے نزدیک ہبہ میں ساری اولاد کو برابر دینا واجب ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک ہبہ میں ساری اولاد کو برابر دینا مستحب ہے واجب نہیں۔ (۲)

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عمر فاروق اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کے عمل سے ہے کہ انہوں نے اپنی بعض اولاد کو بعض سے زیادہ دیا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان اکابر صحابہ نے حضرت بشیر کے حدیث باب کے واقعے کو جوہر پر محمول نہیں کیا۔

اور ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ اپنی اولاد کے سوا دوسرے کو ہبہ مال دیدے، جس سے اولاد بالکل محروم ہو جائے، تو جب ساری اولاد کو (جبکہ وہ مالدار ہو) بالکل محروم کر دینا جائز ہو تو بعض اولاد کو نکلاً یا جزواً محروم کر دینا بھی جائز ہو۔

(۱) نفعات التلخیص ۶۰۱/۳، ولفہم لترمذی ۲۲۷/۱۰، راجع للطعبل، إسماعیل الباری ۲۵۵/۶

(۲) امام ابو حنیفہ کا مسلک ان بارے میں یہ ہے کہ کسی اولاد کو ضرر پہنچانے کے لئے معری کو زیادہ یا ناجائز ہبہ دینا جائز ہے۔ امام مالک کے سامنے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بشری زوجہ کا ارادہ اس بہہ سے شاید یہ ہوگا کہ بشری اولاد کو نقصان پہنچے، جس کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی یا قرآن سے ہو گیا ہوگا، اس لئے آپؐ نے نعمان کو اس سے منع فرمایا۔ (۱) واللہ اعلم

عمری کے بارے میں اختلاف فقہاء

”عن سمرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: العمری جائزة لأهلها أو میراث

لأهلها“ (رواہ الترمذی)

”عمری“ کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ میں نے اپنا یہ مکان تمہیں عمر بھر کے

لئے دیا۔

تو ”عمری“ بمعنی اعطاء الدار (مکان دینے) کے ہیں، اور دینے والے کو ”مُعیر“ کہتے

ہیں، اور لینے والے کو ”مُعْمَرُہ“ کہتے ہیں۔

عمری کی صورتیں

اختلاف مذاہب کے اعتبار سے امام نوویؒ نے عمری کی تین صورتیں (۲) ذکر فرمائی ہیں:

(۱)..... پہلی صورت یہ ہے کہ معمریوں کہے: ”أعمرُک هذه الدار ، فإذا مت فہی

لورثک أو لعقبک“۔

یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اور یہ بہہ و تملیک العین ہے، مگر معمر لہ کا ہوگا اس کے بعد اس کے

ورثہ کا ہوگا، اگر ورثہ نہیں ہوں گے تو بیت المال کا ہوگا، معمر اور واہب کے پاس کسی صورت میں واپس نہیں

لوٹ سکتا۔

(۲)..... دوسری صورت یہ کہ معمر کہتا ہے: ”جعلتُھالک عمرک“... یا... ”أعمرُک

(۱) راجع للتفصیل، درس مسلم للأستاذ المحترم: ۲/۲۲۵، وانظر أيضاً، تقریر ترمذی: ۱/۳۱۲، وإنعام الباری: ۷/۲۸۱، وکلمة فتح الملہم: ۲/۶۵، کتاب طہات باب کراهة تفصیل بعض الأولاد لی الہمة.

(۲) راجع لتفصیل هذه الضرور وتفصیل احکامها، وکلمة فتح الملہم للأستاذ المکرم: ۲/۸۰، کتاب طہات باب العمری.

ہلہ اللہار۔

۱ اس صورت کا حکم بھی وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے، کہ گھر ہمیشہ کے لئے معمر کے ہاتھ سے لکل گیا اور عمر لاہوگا۔

(۲) تیسری صورت یہ کہ عمر یوں کہے: "جعلنا الکر عمر کر ملاذامث عادالہ"

الوہی ورتلی۔

معمر نے یہاں ایک شرط لگائی کہ تیرے مرنے کے بعد یہ گھر دوبارہ میرا ہوگا، اس صورت کے بارے میں بھی حنفیہ اور شافعیہ کا اصح قول یہی ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ اور تملیک العین ہے جس کے ساتھ شرط فاسد لگ گئی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ہبہ کے ساتھ جب شرط فاسد لگ جائے تو ہبہ صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔

مذہب فقہاء

تینوں صورتوں کے جوا حکام اوپر بیان کئے گئے وہ حنفیہ اور شافعیہ کے مسلک کے مطابق تھے۔ امام احمد کے نزدیک "عمری منطلقہ" یعنی پہلی دو صورتیں صحیح ہیں۔ "موقتہ" یعنی تیسری صورت صحیح نہیں۔

امام مالک کے نزدیک "عمری" تمام صورتوں میں "تملیک المنافع" (یعنی عاریت) کا نام ہے، "تملیک العین" (ہبہ) کا نام نہیں، لہذا "عمری" سے عین کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

دلائل فقہاء

امام مالک حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "العمری جائزۃ لاهلہا"۔

ان الفاظ کے ذریعہ جب آپ نے عمری جائز قرار دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی تشریف آوری کے وقت عمری کا جو مفہوم مشہور و معروف تھا، آپ نے اس کی تقریر فرمادی، اور زمانہ جاہلیت میں عمری کا جو مفہوم معروف تھا وہ یہ تھا کہ عمری ایک عاریت ہے، ہبہ نہیں ہے اور وہ چیز کسی نہ کسی وقت واپس معمر کے پاس آ جاتی تھی، اور جب آپ نے اس کی تقریر فرمادی تو اب وہی مفہوم شریعت کے اندر بھی معتبر مانا جائے گا لہذا عمری کو عاریت ہی سمجھا جائے گا۔

حضرات ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ ”العمری جائزۃ لاهلہا“ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانہ جاہلیت کے طریقے کی تقریر فرمائی، بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ اب آئندہ جو شخص عمری کرے گا تو وہ بہہ سمجھا جائے گا، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”ان العمری میراث لاهلہا“۔ اس میں آپؐ نے عمری کو اہل عمری کے لئے میراث قرار دیا۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا عمری ولا رقبی بلعن اعمرشینا اور قبۃ لہولہ حیاتہ ومماتہ“۔

اس حدیث میں ”لا عمری ولا رقبی“ سے اس طرف اشارہ ہے کہ عمری اور رقبی واپسی کی امید کے ساتھ تمہارے لئے مناسب نہیں چونکہ وہ واپس تمہیں نہیں ملے گی۔ (۱)

رقبی کے بارے میں اختلاف فقہاء

”عن جابر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: العمری جائزۃ لاهلہا والرقبی جائزۃ لاهلہا“ (رواہ الترمذی)

”رقبی“ کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے یہ کہے: ”داري لك رقبی“ یعنی میں اپنا گھر تمہیں رقبی کے طور پر دیتا ہوں، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اپنی زندگی میں اس کو استعمال کرو، اگر تمہارا انتقال پہلے ہو گیا تو یہ گھر لوٹ کر واپس میرے پاس آ جائے گا، اور اگر میرا انتقال پہلے ہو گیا تو یہ مکان ہمیشہ کے لئے تمہارا ہو جائے گا۔

اب اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ رقبی کا بھی وہی حکم ہے جو عمری کا ہے، علی اختلاف الاقوال، یعنی امام مالکؒ کے نزدیک اس کا حکم تملیک النافع یعنی عاریت کا ہے، اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے تملیک العین یعنی بہہ منعقد ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب یہ ہے کہ ”رقبی“ باطل ہے، یعنی یہ الفاظ کہنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا اور وہ مکان بدستور رقبی کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ صورت غدر ”دھوکہ“ کو مستلزم ہے، جب تک ان دونوں میں سے ایک کا

اہل نیک ہوگا، اس وقت تک یہ معاملہ لڑکار ہے گا، لہذا فدر پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ باطل ہے۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جس میں فرمایا کہ: "الرُّبُیُّ جَائِزٌ لِّأَهْلِهَا" اس کے معنی وہ نہیں ہیں جو ائمہ ثلاثہ نے بیان کیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا: "ارْبِعُکَ هَذِهِ الدَّارَ" تو اس کے معنی یہ ہیں: "اعطیک رقبۃ هذه الدار" یعنی یہ مکان پوری زمین سمیت تمہیں دے دیا، اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "الرُّبُیُّ جَائِزٌ لِّأَهْلِهَا" لہذا اگر کوئی شخص "لورْبِعُکَ" کے لفظ سے بہہ کرے گا تو عمری کی طرح بہہ منعقد ہو جائے گا، لیکن جہاں "زُہْنِ" کے وہ معنی مراد ہوں جس میں فدر پایا جاتا ہو تو وہ زُہْنِ باطل ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب اللقطة

الرقاط لقطہ کا حکم

"لقطہ" پڑی ہوئی چیز کو کہتے ہیں جس کو اٹھالیا جاتا ہے۔ (۲)

اس میں اختلاف ہے کہ الرقاط لقطہ (لقطہ اٹھانا) اولیٰ ہے یا ترک لقطہ اولیٰ ہے؟ (۳)
 حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو مالک کو لوٹانے کی نیت سے اس کا الرقاط مستحب ہے، اگر ضائع ہونے کا خوف نہ ہو تو اس کا الرقاط مباح ہے، اور اگر الرقاط مالک کے بجائے اپنی ذات کے لئے کرتا ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اگر لقطہ کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو اور اپنے نفس پر اطمینان ہو تو ایک قول کے مطابق الرقاط واجب ہے اور ایک قول کے مطابق مستحب ہے۔

(۱) راجع، لیسر بر لمی: ۲۹۵/۱، و صفحات المنہج: ۶۸۳/۳، و انصاف الباری: ۳۱۲/۴، و تکملة فتح الملہم: ۲/

۹۲، کتاب البیوع، لفظ فی الزہنی.

(۲) راجع لفصل المسائل المتعلّقة باللقطة بكل و جرح و بیان، تکملة فتح الملہم، ملأ مسألا المکرم: ۶۰۳/۲ - ہی

- ۶۲۳، کتاب اللقطة.

(۳) انظر لهذه المسئلة، بدائع الصنائع: ۲۰۰/۶، والمغنی لابن قدامة: ۳/۶

امام مالکؒ کے نزدیک اگر وہ فی ذوالہال ہو تو انقطاع اولیٰ ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً ترک انقطاع اولیٰ و افضل ہے۔ (۱)

لقطہ کی مدتِ تعریف کتنی ہونی چاہئے؟

”عن زید بن خالد الثعالی: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأله عن

اللقطة، فقال: اعرف عفاصها ووكاءها، لم عرفها سنة“ (منقول علیہ)

لقطہ کی مدتِ تعریف اور تشہیر میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ”لقطہ“ خواہ نفیس فی ہو یا خسیس ہو ہر صورت میں ایک سال تک تشہیر کرنا

ضروری ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر ”لقطہ“ کوئی حقیر چیز ہو تو ایک سال تک تشہیر کرنا ضروری

نہیں بلکہ ”ملقطہ“ (لقطہ اٹھانے والا) کی رائے اور ظن پر ہے جتنی مدت میں اس کے گمان کے مطابق تشہیر

ہو سکتی ہے وہی مدت کافی ہے مثلاً ایک دانق (۲) چاندی کے لئے ایک دن اور ایک دانق سونے کے لئے دو

یا تین دن کافی ہے۔ اور اگر لقطہ قیمتی چیز ہے تو پھر مکمل ایک سال تشہیر کرنا ضروری ہے۔

حنفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر لقطہ کی قیمت دس درہم سے کم ہے تو اس کی تشہیر و تعریف چند دن

ہوگی اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے تو ایک سال تک ہوگی۔

جبکہ راجح قول حنفیہ کے نزدیک جس کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ لقطہ کی تعریف

و تشہیر کے لئے شرعاً کوئی مدت متعین مقرر نہیں بلکہ مدت کا دار و مدار ملقطہ کے ظن غالب پر ہے جب تک اس

کے گمان میں مالک اس کا طلب گار رہے گا اس وقت تک ملقطہ پر تعریف و تشہیر کرنا لازم ہے البتہ جب اس

کے گمان میں مالک مزید طلب نہیں کرتا تو تشہیر کی ذمہ داری بھی اس سے ساقط ہو جائے گی۔ تو گویا مدت کا

اختلاف اشیاء اور ان کی قیمت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ (۳)

(۱) کشف الباری، کتاب العلم، ج ۳، ص ۵۳۸، وانظر لمسائل المعطاة باللقطة، الدر المنثور، ۱۳۴/۳

(۲) دانق کی مقدار دراصل چار قیراط ہیں اور ایک قیراط نے اور تین ہیں تو گویا ایک دانق کی مقدار سات رتلی کی ہے۔

(۳) صفحات المطبوع، ۲۹۳/۳

دلائل ائمہ

جو حضرات ایک سال تک تعریف و تشہیر کے قائل ہیں وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔
حنفیہ کے مختار قول کی دلیل یہ ہے کہ روایات میں لفظ کی تعریف کے سلسلے میں مختلف مدتیں منقول
ہیں، چنانچہ حدیث باب میں ایک سال کی مدت منقول ہے، جبکہ حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں تین
سال کی مدت مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منصوص مدتیں مقصود اور متعین نہیں ہیں بلکہ یہ غالب رائے پر مبنی ہے
یعنی ملقط اس وقت تک اس فی کی تعریف کرتا رہے گا جب تک اسے یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ اب کوئی
ذمہ داری نہیں آئے گا۔ (۱)

لفظ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟

”عن سويد بن غفلة..... فإذا جاء طالبها فاخبرك بعثتها ووعالها ووكاءها
فادفعها إليه... الخ“ (رواه الترمذی)

لفظ کے متعلق ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ صاحب لفظ کے ذمے لفظ واپس کرنا کب واجب ہوتا ہے؟
اس میں تفصیل یہ ہے، کہ اگر لفظ کا مالک بیعہ قائم کر دے تو سب کے نزدیک لفظ کا رد کرنا واجب ہے، لیکن
اگر کوئی بیعہ تو پیش نہ کرے البتہ لفظ کی علامات و اوصاف بیان کر دے تو اس میں اختلاف ہے۔
امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں لفظ کا واپس کرنا واجب ہے۔
جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایسی صورت میں دے دینا جائز تو ہے واجب نہیں ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں اوصاف کے بیان پر اداء کو متفرع
کیا ہے۔

حنفیہ و شافعیہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں جو اعطاء (دینے) کا حکم ہے یہ اہانت پر محمول ہے،

(۱) راجع: کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۵۴۹، و صفحات الطلیح: ۶۹۳/۳، و تقریر ترمذی: ۳۱۹/۱،

و تقریر مسعود: ۱۴۷/۳،

(۲) راجع: فتح البیہ: ۳۵۷/۵

ورنہ اس میں اور حدیث "البينة على المدعى واليمين على من انكر" میں تعارض ہو جائے گا۔ یہاں چونکہ صاحب لفظ مدعی ہے لہذا اس کے ذمہ بینہ لازم ہے، اگر "فادفعها اليه" میں امر کو وجوب پر محمول کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بغیر بینہ کے صرف اوصاف کے بیان کرنے پر لفظ واپس کرنا واجب ہے جبکہ "البينة على المدعى....." والی حدیث بتا رہی ہے کہ دعویٰ کرنے والا جب بینہ قائم کر دے تو پھر مدعی کا ملنا واجب سمجھا جائے گا، اس لئے دونوں کے درمیان جمع کی صورت یہ ہے کہ "فادفعها اليه" میں امر کو اباحت پر اور حدیث مشہور کو وجوب پر محمول کیا جائے۔ (۱)

انشاع باللقطه کا حکم

"عن سويلبن غفلة..... فإذا جاء طالبها فاخبرك بعثتها ووعانها ووكاءها فادفعها اليه وإلا فاستمع بها" (رواه الترمذي)

امام شافعی اور امام احمد قمراتے ہیں کہ اگر تعریف کے بعد مالک نہ آئے تو لقطہ کو ملقط اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، خواہ ملقط غنی ہو یا فقیر۔

امام ابو حنیفہ قمراتے ہیں کہ ملقط اپنے استعمال میں اس وقت لاسکتا ہے جب وہ خود فقیر ہو، جبکہ غنی ہونے کی صورت میں اس کا تصدق (صدقہ کر دینا) لازم ہے، پھر صدقہ کر دینے کے بعد اگر مالک آجائے تو اسے اختیار ہوگا چاہے تو صدقہ کو نافذ قرار دے اور چاہے تو ملقط سے ضمان لے لے، ضمان لینے کی صورت میں صدقہ کا اجر ملقط کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ یہی سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا مذہب ہے علامہ احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۲)

امام مالک سے مذکورہ دونوں مذاہب کے مطابق ایک ایک روایت منقول ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال

شافعیہ اور حنابلہ اپنے مذہب پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تعریف کے بعد "والاستممع بها" فرمایا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو تم خود اس کو استعمال کر سکتے ہو۔

(۱) مکلف ہدای، کتاب العلم، ج ۳، ص ۵۶۰، والشرائع، قسم الحاری، ۱۲۲/۷

(۲) بدائع الصنائع، ۲۰۲/۶، والشمی لاس لدمۃ، ۷/۶

ابن حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ سے ہے جس میں مذکور ہے کہ انہیں ایک قلیل لی جس میں سو دینار تھے آپؐ نے تعریف کے بعد اس سے استماع کی اجازت عطا فرمائی، حالانکہ بقول امام شافعی، حضرت ابی بن کعبؓ مال دار صحابہ میں سے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

حضرات حنفیہ ابو داؤد میں حضرت عیاض بن حمارؓ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: "فان وجد صاحبها فليبردها عليه، والا فلهو مال الله بوليته من بشاء." اس حدیث میں استدلال "فلهو مال الله بوليته من بشاء" کے جملہ سے ہے کہ یہ تعبیر عموماً اس چیز کے لئے ہوتی ہے جس کے مستحق فقراء ہوتے ہیں نہ کہ اغنیاء۔

حنفیہ کا ایک استدلال ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن فضالؓ کی حدیث سے ہے: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ضالة المسلم حرق النار." اس حدیث کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ سامان اٹھانے والا غنی ہے تو اس کے لئے اس سامان کو استعمال کرنا جائز نہیں، اگر وہ استعمال کرے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسے وہ آگ کا انگارہ کھا رہا ہے۔

اس کے علاوہ متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار ہیں جن سے مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کا حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے حضرات حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ خود استعمال کر لو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو پھر احکام شریعہ کے مطابق مل کر دو، لہذا اگر فقیر ہو تو خود استعمال کر سکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کر دو۔

اور جہاں تک حضرت ابی بن کعبؓ کے واقعہ سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ بے شک اغنیاء صحابہ میں سے تھے، لیکن ہر دور میں غنی نہیں رہے، بلکہ ایک زمانہ ان پر ایسا بھی گذرا ہے جو فقر و فاقہ کا دور تھا، بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان پر وسعت عطا فرمائی، لہذا اس کے واقعہ سے شافعیہ کا استدلال کرنا درست نہیں۔ (۱)

(۱) جامع لسرد المسائل، کتب البیروتی، کتب العلم، ج ۳، ص ۵۵۱، و تقریر لرمادی: ۳۲۰/۱، و طبع طبع:

لقطہ اگر ختم ہو جائے اور مالک نکل آئے تو ضمان ہوگا یا نہیں؟

”عن زید بن خالد الجہنی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سألہ رجل عن اللقطۃ.

فقال لم استمتع بہا، فإن جاء رہبھا فاذا ہا إلیہ“ (رواہ البخاری)

لقطہ اگر ختم ہو جائے اور مالک نکل آئے تو ضمان ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ اگر سال بھر تعریف لقطہ کے بعد اگر عین لقطہ باقی ہو اور مالک نکل آئے

تو لوٹنا واجب ہے، اور اگر اس نے اسے استعمال کر کے ختم کر دیا ہو تو ضمان واجب ہے۔

جبکہ شافعیہ میں سے کراچی، داؤد ظاہری اور امام بخاری کے نزدیک لقطہ باقی ہو تو واپس کرنا

ضروری ہے، لیکن اگر ختم ہو چکا ہو تو اس کا ضمان واجب نہیں۔ (۱)

دلائل ائمہ

داؤد ظاہری اور کراچی وغیرہ کا استدلال حدیث باب کے ایک طریق میں ”فإن جاء صاحبھا

والإفشاءک بہا“ کے الفاظ سے ہیں۔

اسی طرح حضرت زید بن خالد کی اس روایت کو سعید بن منصور نے بھی روایت کیا ہے، اس میں ”

والإفشاءک بہا ما صنع بمالک“ کے الفاظ ہیں۔

جمہور کا استدلال ایک تو حدیث باب میں ”فإن جاء رہبھا فاذا ہا إلیہ“ کے مطلق الفاظ سے

ہے، یعنی خواہ لقطہ باقی ہو یا اسے استعمال کر لیا گیا ہو، بہر حال مالک کے طلب کرنے پر ادائیگی ضروری ہے۔

اسی طرح جمہور کی ایک دلیل حضرت خالد بن زید کے ایک طریق کے یہ الفاظ ہیں ”وکانت

ودیعة عنده“.

ان احادیث کی روشنی میں ”والإفشاءک بہا“ یا ”والإفشاءک بہا ما صنع بمالک

“ جیسے الفاظ کا مکمل یہ طے ہے کہ تعریف کے بعد اگر مالک نہ آئے تو تصرف کی اجازت ہوتی ہے تاہم اس

کے بعد ”ضمان“ کے سلسلے میں یہ روایات ساکت ہیں، جبکہ دوسری روایات میں لقطہ میں تصرف کر لینے کے

بعد جو ضمان کا حکم وارد ہے، اس لئے ان مطلق روایات کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ (۲)

(۱) عمدة القاری: ۲/۱۴۰

(۲) کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۵۵۹

اونٹ کا القاط درست ہے یا نہیں؟

”عن زید بن خالد الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل رجل عن اللفظة
..... قال: فضالة الإبل؟ فغضب حتى احمرت وجنتاه، أو قال احمر وجهه فقال: مالك
ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وترعى الشجر، فلد لها حتى يلقاها ربها... الخ“ (رواه البخاري)

حدیث باب کے مذکورہ الفاظ سے معلوم ہوا کہ ضلۃ لڑا مل (یعنی گم شدہ اونٹ) کا القاط درست
نہیں ماسی کے حکم میں گھوڑا اور گائے بھی ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کے القاط کے
بجائے ان کا ترک افضل ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک دوسری چیزوں کی طرح اونٹ، گائے وغیرہ کا القاط بھی درست ہے۔ (۱)
جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں جو ”نہی“ وارد ہے اس کے متعلق حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ
حکم اس وقت کا تھا جب اہل صلاح کا غلبہ تھا، خیانت عام نہیں ہوئی تھی، اس زمانے میں اگر اونٹ وغیرہ کو
چھوڑ دیا جائے تو مالک پالیتا تھا، جبکہ زمانے میں تغیر آنے کے بعد اب حکم بدل گیا، اب خیانت عام ہو گئی
ہے لہذا اونٹ وغیرہ کا القاط بھی افضل ہوگا۔ (۲)

بکری کے القاط کا حکم

”عن زید بن خالد الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل رجل عن اللفظة
..... قال: فضالة الغنم؟ قال: لك أو لأخيك أو للذئب“ (رواه البخاري)

حدیث باب کے ان ہی الفاظ سے استدلال کرتے ہوئے امام مالکؒ نے یہ رائے ظاہر کی ہے
کہ ”غنم“ (بکری) کے القاط سے ملحق مالک ہو جائے گا، حتیٰ کہ اگر مالک آجائے تب بھی ضمان نہیں
آئے گا کیونکہ حدیث باب کے الفاظ ہیں ”لک أو لأخیک أو للذئب“ ظاہر یہ ہے کہ اس میں ”لام“
تمسک کے لئے ہے۔

اس کے مقابلہ میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر لفظ کو استعمال کر لینے سے پہلے مالک

(۱) ربيع . فہدۃ مع مع البصیر ۳۵۴/۵

(۲) کشف البوری . کتاب طعم . ج ۳ . ص ۵۶۲ . و بطریقاً . بطریق المصرد ۱۳۵/۳

آجائے تو اس کا مالک کو لونا لازمی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لفظ پر ملکیت اصل مالک کی رہتی ہے۔ (۱)
 جہاں تک امام مالکؒ کے استدلال کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لام" تملیک کے لئے نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ لام ذنب (بھیزے) پر بھی داخل ہے لیکن ذنب مالک نہیں ہو سکتا اسی طرح ملقط بھی مالک نہیں ہوگا۔ (۲)

لفظ حرم کا حکم

"عن ابی ہریرۃ أن خزاعة قتلوا رجلاً..... فقال..... لا یبخلیٰ ذو کھای (ای المکة) ولا یبخلیٰ جحرھا، ولا یبخلیٰ ساقطیٰها إلا لمنشد" (رواہ البخاری)
 "ولا یبخلیٰ ساقطیٰها إلا لمنشد" اور اس (حرم) کی گری ہوئی چیز (یعنی لفظ) نہ اٹھائی جائے، مگر معزف (تعریف کرنے والے) کے لئے اجازت ہے۔

حرم میں اگر کوئی چیز گر جائے تو آیا اس کا حکم بھی عام لفظ کی طرح ہے یا اس کے حکم میں دوسری جگہوں کے لفظوں کے مقابلہ میں کوئی فرق ہے؟

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ حل و حرم میں فرق ہے، ان کے نزدیک عام لفظ کا حکم تو یہ ہے کہ لفظ لفظ واجب یا مستحب ہے، اس کے بعد ایک مخصوص مدت تک تعریف ہوگی، اگر تعریف کے بعد مالک نہ آئے تو اس کو ملقط (لفظ اٹھانے والا) اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، خواہ ملقط غنی ہو یا فقیر۔

جبکہ حرم کے لفظ کے سلسلے میں وہ فرماتے ہیں کہ اس کا لفظ صرف حفاظت کی غرض سے ہی جائز ہے، مملکت (یعنی مالک بننے) کی نیت سے بالکل جائز نہیں ہے، پھر اس کی ہمیشہ تعریف کی جائے گی، گویا اس کا مملکت ممکن نہیں ہوگا۔ (۳)

جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ لفظ حل اور لفظ حرم میں کوئی فرق نہیں، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

(۱) فتح الباری ۸۲/۵

(۲) کشف الباری، کتاب طہور، ج ۳، ص ۵۶۳

(۳) راجع، المعنی لابن قدامہ ۳/۶، وکلمة فتح الملہم ۶۲۲/۲، باب فی لفظ الحاج

دلائل فقہاء

امام شافعی کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے۔

دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عبدالرحمن بن عثمان التیمی کی روایت سے ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن لقطۃ الحاج" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجی کے لقطہ سے منع فرمایا۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ عام لقطہ کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "عزفہا سنۃ" فرمایا ہے۔ جبکہ لقطہ حرم کے بارے میں کوئی توقيت اور تعیین وقت نہیں فرمائی، معلوم ہوا کہ اس کی دہما تعریف ضروری ہے تا آنکہ مالک مل جائے، ورنہ اس طرح تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔

جمہور کا استدلال لقطہ کے بارے میں واردان عام احادیث سے ہے جن میں لقطہ مل و حرم کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

پھر لقطہ ایک امانت ہے، عام و دلیعتوں کی طرح اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں، خواہ مل کی امانت ہو یا حرم کی۔

امام شافعی کے استدلال کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کے بارے میں علامہ ابن قدامہ (۱) فرماتے ہیں کہ "إلا لِيُغْنِيَهُ" کا مطلب "إلا لِيُغْنِيَهُ عَزْفُهَا عَامًا" ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں لقطہ اٹھانے کی اجازت اسے حاصل ہے جو تعریف کا ارادہ رکھتا ہو، تمسک کی نیت سے اٹھانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ (۲)

جہاں تک حدیث "لَهِیْ عَنْ لِقْطَةِ الْحَاجِّ" کا تعلق ہے، سو یہ نئی بالکل مرتع ہے اور بظاہر

(۱) المحلی لابن قدامہ: ۱/۶

(۲) اس پر حوالہ دیتے ہیں کہ جب مل اور حرم دونوں کے لقطوں میں کوئی فرق نہیں تو خصوصاً مل پر یہاں "لا یُغْنِيَهُ" کا مطلب ہے کہ مکہ مکرمہ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

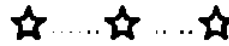
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مکہ مکرمہ کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں کہ یہ تعریف صرف مل پر ہی واجب ہو، بلکہ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں تعریف کا اجماع ہونا زیادہ کیا جائے، حرم میں چونکہ یہ فقہ کالج آتے ہیں اس لئے وہاں تعریف میں یہ فرق نہ کرنا پڑے گا، ساجد اس موقع پر ملاحظہ فرمائیں کہ اس کے مطابق نہ کرنا پڑے گا اور یہاں بھی ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا "حالة المسلم حرقی فلیس" کہ مسلمان کی گمشدہ چیز آگ میں جھانکنے کی باعث ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ حکم صرف مسلمان کی چیز کے لئے ہے بلکہ اس کے لئے نہیں، بلکہ یہ حکم دونوں کی چیزوں کے لئے ہے، نہ کہ مسلمان کی چیز میں تا کیونکہ زیادہ مفسود ہے۔

اس کا حکم دوسرے لفظ کے حکم سے مختلف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نمی کا مال بھی یہی لکھا ہے کہ " لفظہ الحاج " اور " لفظہ غیر الحاج " میں کوئی فرق نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ لفظہ الحاج کے الفاظ سے نمی اس بنیاد پر کی گئی ہے کہ حاجی اپنے ساتھ ضروری ضروری اشیاء ہی لے جاتا ہے اور جو چیز وہ لے جاتا ہے اس سے وہ عموماً مستغنی نہیں ہوتا، گویا اس چیز کی ضرورت اسے شدید ہوتی ہے، ایسی صورت میں جب وہ کوئی چیز کم کرے گا تو اسے ڈھونڈے گا اور عام طور پر وہیں ڈھونڈے گا جہاں اس نے وہ چیز کم کی ہوگی، لہذا اگر کوئی شخص اس چیز کو نہ اٹھائے تو مالک اسے آسانی سے پالے گا، برخلاف اس صورت کے کہ کوئی شخص اسے اٹھالے اور تعریف کرے تو یہ عین ممکن ہے کہ چیز ایک جگہ کم ہوئی ہو اور وہ شخص تعریف کسی اور جگہ کر رہا ہو، مثلاً چیز مکہ میں کم ہوئی وہ منیٰ میں اعلان کر رہا ہے۔ ایسی صورت میں تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لفظہ الحاج کا حکم دوسرے لفظوں سے مختلف نہیں۔ (۱)



کتاب الاقضية والشهادات

قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر انا نذ ہو گا یا باطنی بھی؟

”عن ام سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فإن قضيتُ لأحدكم من شيء من حق أخيه، فإنما أقطع له قطعة من النار، فلا يخالفتها شيئا“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر انا نذ ہوتا ہے یا باطنی بھی؟

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ ظاہر انا نذ ہوتا ہے، باطنی انا نذ ہونا ضروری نہیں، یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ دوسرے کے حق میں کر دیا تو دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ چیز اس کو دلوادی جائے گی جس کے حق میں قاضی نے فیصلہ کیا ہے، لیکن فی مابینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس چیز کو استعمال کرنا جائز نہیں، اگر استعمال کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہر انا نذ بھی ہوتا ہے اور باطنی بھی، یعنی جب کسی کے حق میں قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ کر دیا تو ظاہری اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے تو وہ چیز اس کی ہو گئی جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا، اس کے ساتھ ساتھ باطنی اعتبار سے بھی اس کی ملکیت ہو جاتی ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک قضاء قاضی کے باطنی انا نذ ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، جب تک وہ شرائط نہیں پائی جائیں گی، اس وقت تک قضاء قاضی باطنی انا نذ نہیں ہوگی۔

قضاء قاضی باطنی انا نذ ہونے کی شرائط

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ قاضی کا وہ فیصلہ عقود یا مسوخی سے متعلق ہو، مثلاً نکاح کا دعویٰ ہو، یا نفع

کا دعویٰ ہو مثلاً کوئی عورت دعویٰ کرے کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دے دی تھی، لہذا اگر عقد یا سرخ کا دعویٰ نہ ہو تو قضاہ قاضی ہلنا نافذ نہیں ہوگی۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ ”الطاک مرسلہ“ کا دعویٰ نہ ہو، ”الطاک مرسلہ“ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے، لیکن ملکیت میں آنے کا سبب بیان نہ کرے، ایسی الطاک کو ”الطاک مرسلہ“ کہا جاتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص الطاک مرسلہ کا دعویٰ کرے اور قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دے تو قضاہ قاضی ظاہر نافذ ہوگی، ہلنا نافذ نہیں ہوگی۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ ”انشاء“ کا احتمال رکھتا ہو، یعنی اس بات کا اس میں احتمال ہو کہ وہ عقد اب قائم کر دیا جائے، مثلاً نکاح، ماوراء گردہ معاملہ ”انشاء“ کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا، ہلنا نافذ نہیں ہوگا، مثلاً میراث کا دعویٰ، میراث ایک مرتبہ وراثہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے لیکن اس کے بعد اس میں انشاء کا احتمال نہیں رہتا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ ”محل للعقد ہو“ اگر اس محل میں عقد کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نہ ظاہر نافذ ہوگا، اور نہ ہلنا نافذ ہوگا، مثلاً کوئی شخص کسی محرم عورت کے بارے میں دعویٰ کر دے کہ یہ میری منکوحہ ہے تو اس صورت میں اگر وہ مدعی گواہ پیش کر دے اور قاضی فیصلہ بھی کر دے تب بھی اس کا فیصلہ ظاہر اور ہلنا کسی طرح بھی نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ محل قابل للعقد نہیں ہے۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ قاضی نے گواہوں کی بنیاد پر یا مدعی علیہ کے قول من الیمن یعنی قسم سے انکار کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو تب قاضی کا فیصلہ ہلنا نافذ ہوگا، لیکن اگر قاضی نے مدعی علیہ کی بیعت کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہر نافذ ہوگا، ہلنا نہیں ہوگا۔

دلائل ائمہ

مجموعہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام محمد نے کتاب الاصل میں حنفیہ کے مسلک پر حضرت علیؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے ”شاهد اک زوجاً“ اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا، عورت نے اس کے پیغام کو رد کر دیا کہ میں تجھ سے نکاح نہیں کرتی، اس شخص نے جا کر قاضی کی عدالت

میں دعویٰ کر دیا کہ نکاح عورت میری منکوحہ ہے۔

حضرت علی کا منی تھے، آپ نے مدی سے بیٹہ طلب کیا تو اس شخص نے دو جھوٹے گواہ پیش کر دیے، حضرت علی نے گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے، اور عورت کو اس کے ساتھ جانے کا حکم دے دیا، اس عورت نے حضرت علی سے کہا کہ مجھے تو یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے، مگر حقیقت میں میرا اس سے نکاح نہیں ہوا، لیکن جب آپ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ تو اس کے ساتھ چلی جا، تو اب واقعی اس کے ساتھ میرا نکاح کر دیجئے تاکہ میرے لئے اس کے ساتھ رہنا حلال ہو جائے، حضرت علی نے جواب میں فرمایا ”شاہداک زوجا ک“ تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا، مطلب یہ تھا کہ لب جدید نکاح کرنے کی ضرورت نہیں، جب میں نے دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا تو اب واقعہ نفس الامر میں نکاح وجود میں آ گیا۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ”املاک مرسلہ“ سے متعلق ہے، بخود و فسوخ سے متعلق نہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ابوداؤد میں آئی ہے، وہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ وہ معاملہ میراث کے بارے میں تھا، ایک شخص نے میراث کا دعویٰ کیا اور جب آپ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ جملے ارشاد فرمائے، اور میراث کا معاملہ ایسا ہے جو ”انشاء“ کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے اس معاملے میں آپ کا فیصلہ صرف ظاہر آئندہ ہوا، باطلان آئندہ نہیں ہوا۔ (۱)

قضاء بشاہد و یسین کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال: قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالیسین مع الشاہد

الواحد“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قضاء بشاہد و یسین جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرات ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعوے کے ثبوت میں دو گواہ موجود نہ ہوں تو صرف ایک گواہ پر بھی اکتفاء کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ مدعی اس گواہ کے ساتھ اپنے دعویٰ کے

(۱) ملخصاً من نظریہ ترمذی: ۲۷۱/۱، و جامع ہادی: ۱۵۰/۷، والفصل الجامع فی نکتہ فتح الملہم: ۵۶۵/۲

کتاب القضاء، باب ما ان حکم الحاكم لا یغیر المظن.

سچے ہونے پر قسم کھائے، گویا کہ ان کے نزدیک مدعی کا قسم کھانا دوسرے گواہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی کے لئے اپنے دعوے کے ثبوت پر دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتیں کی گواہی پیش کرنا ضروری ہے، اگر مدعی نے صرف ایک گواہ پیش کیا تو صرف تب ایک گواہ کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چاہے مدعی قسم کھانے کو بھی تیار ہو۔

گویا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء بٹاہد و یمنین جائز ہے، اور حنفیہ کے نزدیک قضاء بٹاہد و یمنین

جائز نہیں۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "واستشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونارجلین فرجل وامرأتان"۔ دوسری آیت میں ارشاد ہے "واشهدوا ذوی عدل منکم"۔

ان دونوں آیتوں میں گواہوں کے لئے حثیہ کا میخذ استعمال فرمایا گیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ نصاب شہادت دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "قضیٰ بالیمین مع الشاهد" کے معنی یہ ہیں کہ "قضیٰ بيمين المدعی علیہ مع الشاهد الواحد للمدعی" جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مدعی کے پاس صرف ایک گواہ تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی علیہ سے قسم لے کر فیصلہ فرمایا، اس صورت میں یہ حدیث قضاء کے عام اصول کے عین مطابق ہو جائے گا۔

لیکن اس کا صحیح جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل حکم شہادت کے بارے میں تو وہی ہے جو قرآن میں مذکور ہے کہ نصاب شہادت پورا کرنا چاہئے لیکن بعض حالات ایسے ہو جاتے ہیں جن میں دو گواہوں کا موجود ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا، ایسی صورت میں لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے "قضیٰ بشاہد و یمین" کی اجازت دی گئی ہے، گویا یہ ایک استثنائی صورت ہے۔ (۱)

(۱) ملخصاً من تقریر لمرمذی: ۲۸۲/۱، وبنام الاری: ۳۳۹/۷، راجع للتطیل الجامع، تکملة فتح الملهم للأسعاد المکرم، شیخ الإسلام المفتی محمد تلي العثماني، اطال الله بملانهم لهذا: ۵۵۳/۲، کتاب القضاء، باب وجوب الحكم بشاهد و یمین.

دشمن کی گواہی کا حکم

دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف معتبر ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔

جبکہ حنفیہ کے یہاں اس میں تفصیل ہے کہ اگر ان کے درمیان دنیوی عداوت ہے تو قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ علامہ زیلیعیؒ فرماتے ہیں کہ دنیا کے لئے دشمنی کرنا حرام ہے تو جو شخص حرام کا مرتکب ہے اس کے بارے میں کیسے یہ اطمینان کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر غلط شہادت نہ دے گا۔

اور اگر عداوت دینیہ ہے تو دشمن کی بناء پر شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ عداوت دینیہ تو شاہد کے قوت دین و عدالت پر دال ہے بلکہ بعض مرتبہ عداوت دینیہ لازم ہے مثلاً کوئی شخص کسی امر منکر کا مرتکب ہے بار بار تنبیہ کے باوجود نہیں مانتا ہے تو لا محالہ دین کی وجہ سے بغض کی گنجائش ہے، کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: **مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَأَبْغَضَ لِلَّهِ، (الحدیث)**

مسلم کی شہادت کافر کے حق میں معتبر ہے حالانکہ دینی دشمنی موجود ہے۔ (۱) واللہ اعلم

”شهادة الوالد للولد وبالعکس“ کا حکم

اس بات پر اجماع ہے کہ مطلق قرابت دار کی شہادت قرابت دار کے حق میں قبول کی جائے گی۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شهادة الوالد للولد وبالعکس یعنی والد کی شہادت ولد کے حق میں اور

ولد کی شہادت والد کے حق میں قبول کی جائے گی یا نہیں؟

جمہور علماء کے نزدیک ”شهادة الوالد للولد وبالعکس“ قبول نہیں کی جائے گی۔

جبکہ بعض اہل ظاہر کے نزدیک قبول کی جائے گی، اسی طرح حضرت عمرؓ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور امام

شافعیؒ (نی قول) سے بھی قبول شہادت کا قول مروی ہے، لعموم قوله تعالى: ”ذَوِیْ عَدْلٍ مِنْكُمْ“۔

جمہور فرماتے ہیں کہ دراصل قرابت ولاد کے علاوہ دوسری قرابتوں میں عرفاد عداۃ منافع مشترک

و متحد شمار نہیں کئے جاتے ہیں برخلاف قرابت ولاد کے کہ اس میں منافع مشترک شمار ہوتے ہیں اس وجہ سے

جمہور علماء عام قرابت اور خاص قرابت کا فرق کرتے ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اگر شاہد عادل ہے تو معتبر ہے ورنہ نہیں۔ (۱)

”شہادۃ احد الزوجین للآخر“ کا حکم

”شہادۃ احد الزوجین للآخر“ یعنی شوہر کی گواہی بیوی کے حق میں یا بیوی کی گواہی شوہر کے حق میں

قبول کی جائے گی یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک قبول کی جائے گی۔

ابن ابی لیلیٰؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر کی شہادت بیوی کے حق میں قبول کی جائے گی مگر

اس کا عکس نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ”شہادۃ احد الزوجین للآخر“ مطلقاً قبول نہیں کی

جائے گی، بقول علیہ السلام: ”لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَالِدِ لَوْلَدِهِ وَلَا الْوَلَدِ لَوَالِدِهِ وَلَا الْمَرْأَةِ لَزَوْجِهَا

وَالزَّوْجَ لِمَرْأَتِهِ... إلخ“۔ (اخرجه الخصاص إسنادہ مرلوغان)

پھر زوجین کی املاک اگرچہ متمیز ہیں مگر عرفاً و عادتاً ایک دوسرے کے مال سے انتفاع متصل ہے

اور مال کا مقصود ہی انتفاع ہے جب انتفاع الگ نہیں بلکہ متصل ہے تو پھر شہادت قبول نہ ہوگی۔ (۲)

غلام اور باندی کی شہادت کا حکم

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ غلام اور باندی کی شہادت مقبول ہے یا نہیں؟

چنانچہ امام بخاریؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ غلام اور باندی کی شہادت مقبول ہے۔

ابراہیم نخعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ غلام کی شہادت معمولی چیزوں میں معتبر ہے، لیکن قیمتی اشیاء میں اس

کی شہادت معتبر نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ شہادت ایک طرح کی ولایت ہے

اور غلام کو کسی چیز پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، غلام اہل ولایت نہیں ہے، اس لئے اس کی شہادت مقبول

نہیں۔ (۳)

(۱) دروس لرمطی: ۱۳۹/۴

(۲) دروس لرمطی: ۱۴۰/۴

(۳) إتمام الباری: ۳۳۱/۷

المی کی شہادت کا حکم

المی (نارینا) کی شہادت مقبول ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ کے نزدیک المی کی شہادت ان چیزوں میں ملل الاطلاق قبول ہے جو آواز سے پہنچانی جاسکتی ہوں۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ اگر تحمل شہادت کے وقت وہ شخص بیٹا تھا تو ادائے شہادت جائز ہے، چاہے بعد میں وہ نارینا ہو گیا ہو۔

لیکن اگر تحمل شہادت کے وقت ہی نارینا تھا تو اس کے بارے میں خفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں اس کی شہادت مقبول نہیں، البتہ کچھ استثنائی حالات ایسے ہیں جن میں قبول کی جاسکتی ہے، مثلاً ایسے حالات ہوں جن میں سوائے آواز کے پہچاننے کے کوئی اور چارہ نہ ہو تو اس کی شہادت کو قبول کیا جاسکتا ہے، وہ مستثنیٰ حالات ہیں۔ (۱)

محدود فی القذف کی شہادت کا حکم

محدود فی القذف یعنی جس شخص کو حد قذف لگی ہو، اس کی گواہی توبہ کرنے کے بعد معتبر ہے یا نہیں؟ اس بارے میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ اس نے توبہ بھی کر لیا ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اگر توبہ کر لے تو اس کی شہادت قبول ہو جاتی ہے۔

مدار اختلاف

اس اختلاف کا اصل مدار اس آیت کریمہ کی تفسیر پر ہے: "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا"

اور لنک ہم الفاسقون إلا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا۔"

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس آیت کریمہ میں مذکور "إلا الذین تابوا من بعد

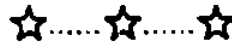
ذلک" کا استثناء کس چیز کے ساتھ لگ رہا ہے؟

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہ استثناء "ولانقبلوا الہم شہادۃ ابداً" کے ساتھ لگ رہا ہے کہ ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو، فلان یہ کہ وہ توبہ کر لیں، پھر قبول کر لو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ "واولئک ہم الفاسقون" کے ساتھ لگ رہا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ "ولانقبلوا الہم شہادۃ ابداً" یہاں تک تو حد کا بیان ہو گیا، اس کے بعد فرمایا کہ "واولئک ہم الفاسقون" یہ لوگ فاسق ہیں۔ "إلا الذین تابوا" سوائے ان لوگوں کے جو توبہ کر لیں تو پھر فاسق نہ رہیں گے۔

اس کے معنی یہ ہے کہ توبہ کرنے کا اثر آخرت کے احکام پر ظاہر ہوگا لیکن دنیا میں جو حد لگ چکی وہ لگ چکی ہے اس حد کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ان کی شہادت کبھی قبول نہ کی جائے گی۔
حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح

حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ استثناء کا قاعدہ یہ ہے کہ حتی الامکان اس کو اس سے متصل جملے کے ساتھ لگایا جاتا ہے اور یہاں متصل جملہ "واولئک ہم الفاسقون" ہے اور "ولانقبلوا الہم شہادۃ ابداً" کے ساتھ لگانے میں ایک فاصلہ موجود ہے اور یہ خلاف اصل ہے۔ (۱) واللہ اعلم



کتاب العتق

عورت کا غلام اس کا محرم ہے یا نہیں؟

”عن ام سلمة قالت: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كان لإحدانا

مكاتب فكان عنده ما يؤدى للتحجب منه“ (رواه ابو داود)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عورت کا غلام، عورت کے لئے محرم ہے یا نہیں؟ یعنی اس

سے پردہ کرنا ضروری ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ (۱) اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کا غلام اس کے محارم میں سے ہے، ان سے کوئی

پردہ نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کا غلام اس کے لئے بمنزلہ اجنبی ہے جن سے مکمل پردہ ہے، اس

عورت کے چہرہ اور کفین کے علاوہ بدن کے کسی حصہ کو غلام نہیں دیکھ سکتا ہے۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سورۃ النور کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں ”ولا یبدین زینتھن

الا لبعولتھن او ما ملکت ایمانھن“۔ کہتے ہیں کہ یہاں ”ما“ کا لفظ عام ہے لہذا عورت اپنے مملوک

غلام اور باندی دونوں کے سامنے مواضع زینت ظاہر کر سکتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے ”تستر المرأة

من غلامها“۔

(۱) امام مالکؒ سے یہی مروی ہے ”ان كان و غلامه محرم ولا لالا“۔ یعنی اگر وہ غلام سیدھا سادہ بیوقوف سا ہے (چلا) تب تو محرم ہے

پردہ کی حاجت نہیں، لہذا اگر کچھ اور غیر محرم کا ہے تو اس صورت میں اس سے پردہ ہے۔

(۲) الفرائد: ۲۸۷/۶

نیز مصنف عبدالرزاق میں ایک روایت ہے "لا ينظر المملوك إلى شعر سيدته". جہاں تک سورۃ النور کی آیت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تفسیر مدارک میں سعید بن المسیب کا قول نقل کیا ہے "لا يغرنكم سورة النور فإنها في الإماماء دون الذكور" یعنی "اوما ملکت ايمانهن" سے مراد صرف باندیاں ہیں، غلام اس میں داخل نہیں، باندیاں چونکہ لڑکوں کی طرح بے پردہ باہر پھرتی ہیں تو ان کے بارے میں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید ان سے پردہ کا حکم ہو، اس لئے تصریح کر دی گئی کہ ان سے پردہ نہیں ہے۔ (۱) واللہ اعلم

ذی رحم محرم کی ملکیت موجب حریت ہے

"عن الحسن عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال: من ملك ذارحم

محرم فهو حر" (رواه ابوداؤد)

یعنی جو شخص کسی ایسے غلام کا مالک ہو جائے جو اس کا رشتہ دار بھی ہو اور محرم بھی، تو وہ خود بخود آزاد

ہو جاتا ہے۔

اسی حدیث کی بناء پر حضرات حنفیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک

ہو جائے تو وہ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اگر ذی رحم محرم اصول و فروع سے ہو تو آزاد ہو گا ورنہ آزاد نہ ہو گا، لہذا چچا

اور بھائی وغیرہ آزاد نہ ہوں گے۔

امام مالک کے نزدیک اس کا مصداق ولد، والدین اور اخو (بھائی) ہیں یعنی اگر کوئی شخص ان

اقرباء کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہوں گے، ورنہ نہیں۔

دلائل ائمہ

حدیث باب حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہے، جو مطلق ہے ہر قسم کی ذی رحم محرم کو شامل ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مولیٰ کی رضامندی کے بغیر صرف خریدنے سے غلام کا آزاد ہو جانا

خلاف القیاس ہے لیکن قرابت و ولد یعنی اصول و فروع میں یہ حکم خلاف القیاس ثابت ہو گیا ہے لہذا یہ نص

اپنے مورد میں منحصر ہوگی، تو اصول و فروع کے علاوہ اخوات وغیرہ کو شامل نہیں ہوگی۔

(۱) ماخوذ من الدر المنہود: ۹۱/۶، و توضیحات شرح مشکوٰۃ: ۶۵/۵۰

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ صریح حدیث کے وجود میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔ (۱)

مد بر غلام کی بیع میں اختلاف فقہاء

”عن جابر بن عبد اللہ عن رجل من الأنصار اعتق غلاما له عن ذہر لم یکن له مال غیرہ، فبلغ ذالک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: مَنْ یشتريه مني؟ فاشتراه لعیم بن عبد اٹھثمان مائة درهم، فدفعها إليه“ (رواہ مسلم)

مد بر غلام کی دو قسمیں ہیں: مد بر مطلق اور مد بر مقید۔

مد بر مطلق اس غلام کو کہتے ہیں جس کو آقا یہ کہہ دے: ”انت حر عن ذہر مني“ یعنی میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔

مد بر مقید اس سے کہتے ہیں جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ شرط کر دے۔ مثلاً آقا کہے۔ ”إن مت في هذا الشهر فانت حر“۔

اختلاف فقہاء

مد بر مقید کی بیع تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، البتہ مد بر مطلق کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مد بر غلام کو فروخت کر دیا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مد بر مطلق کی بیع جائز نہیں، ان کا استدلال دارقطنی میں حضرت عبد اللہ

بن عمر کی حدیث سے ہے کہ ”المذبر لا یباع ولا یؤت ب و هو حر من ثلث المال“ (۲)

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱)..... ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث باب میں جس مد بر کی بیع کا ذکر ہے، وہ مد بر مقید تھا، اور مد بر مقید کی بیع حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ صحیح مسلم کی دوسری روایت میں اس کی صراحت ہے کہ یہ مد بر مطلق تھا، مد بر مقید نہیں تھا۔

(۱) اطرلہ المصلی، الدر المنصور: ۱۰۰/۶، ونو حیات: ۳۲۱/۵، وحاشیۃ للفرہ بخاری: ۵۱۳/۲

(۲) اطرلہ المصلی، عمدۃ القاری: ۳۹/۱۲، وفتح الملہم: ۵۶/۵، اختلاف العلماء فی المذبر: حل باع ام لا

.. بیع، وکملۃ فتح الملہم: ۲۵۳/۲، باب جواز بیع المذبر.

(۲)..... شیخ ابن ہمام نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے جس میں ابی المحرر یعنی آزاد کی بیع بھی جائز تھی۔

(۳)..... لیکن سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر کی ذات کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ اس کی خدمت کو فروخت کی تھی، لیکن راوی نے اس کو بیع سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے کہ دارقطنی میں ابو جعفر کی ایک روایت ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ”شہدث حدیث جابر العباسی باع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدماً المدبر لا عبداً“۔

اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عین عبد کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ خدمت عبد کو فروخت کیا تھا، لہذا اس روایت کی بنیاد پر مدبر کی بیع کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ (۱)

غلام میں مالک بننے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟

”عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم..... ومن ابتاع عبداً ولہ مال لعمالہ للذی باعہ إلا ان یشرط المبتاع“ (رواہ مسلم)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کوئی غلام خریدے اور غلام کے پاس کچھ مال ہو تو وہ بائع کا ہوگا، لہذا یہ کہ مشتری شرط لگائے کہ میں عبد کے ساتھ اس کا مال بھی لوں گا۔

امام مالکؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک حدیث باب میں مال کی اضافت عبد (غلام) کی طرف بطور تملیک کے ہے، یعنی اگر عبد کو کسی چیز کا مالک بنادیا جائے تو وہ مالک بن سکتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ کسی غلام کو آزاد کرتے تھے تو اس کے پاس جو مال ہوتا تھا اس کے درپے نہیں ہوتے تھے۔ ”عن ابن عمر کہ کان اذا اعتق عبداً ولہ مال لم یصرف لعمالہ“ حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ غلام تملیک کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو جاتا تھا۔

لیکن مجہور کے نزدیک غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا اگرچہ مولیٰ اس کو مالک بنادے، کیونکہ وہ خود مملوک ہے لہذا اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی مولیٰ کا مملوک ہوگا تو گویا کہ مال کے معاملے میں غلام کی حیثیت بہائم کی طرح ہے جیسے وہ مالک نہیں بن سکتے اسی طرح غلام بھی مالک نہیں بن سکتا۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں ”ولہ مال“ کے اندر مال کی اضافت عبد کی

(۱) هذا المصنف كل ما ورد من إمام البخاری : ۴۱۴/۶، والترمذی : ۱/۱، ودرم مسلم : ۲۹۸/۲

طرف مجاز ہے، حقیقتاً نہیں، اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ اسی حدیث میں ”لعمالہ للباع“ فرما کر اس مال کی ملکیت کی نسبت بائع کی طرف کی گئی ہے جبکہ یہ ممکن نہیں کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں مکمل طور پر دو آدمیوں کی ملکیت بن جائے۔ (۱)

ثمرۂ اختلاف

ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ چونکہ امام مالکؒ اور اہل ظاہر کے نزدیک غلام مالک بن سکتا ہے لہذا اپنے ملکوت میں تصرف کر سکتا ہے اسی وجہ سے وہ ملک یمن کی بنیاد پر جاریہ (باندی) سے وطی کر سکتا ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک غلام مالک نہیں بن سکتا، لہذا ملک یمن کی وجہ سے وہ جاریہ سے وطی نہیں کر سکتا۔ (۲)

نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَنْ اعْتَقَ نَصِيبًا أَوْ قَالِ شَقِيبًا أَوْ قَالِ شَرِ كَالَهُ فِی عَبْدٍ فَجَان لَهُ مِنَ الْعَمَالِ مَا یَبْلُغُ لَعْنَهُ بِقِیمَةِ الْعَدْلِ فَهُوَ عَتِیقٌ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتِیقَ مِنْهُ مَا عَتِیقَ... الخ“ (رواہ الترمذی)

اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنا حصہ آزاد کرے تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، فرض کریں کہ ایک کا نام زید ہے اور دوسرے کا نام خالد ہے، زید نے اس غلام میں اپنا حصہ آزاد کر دیا اور خالد نے آزاد نہیں کیا۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلام آزاد ہو گیا، اور آدھا آزاد نہیں ہوا، اب خالد یہ دیکھے گا کہ زید جس نے اپنا نصف حصہ آزاد کر دیا، معسر ہے یا موسر (یعنی تنگدست ہے یا مالدار) اگر زید موسر یعنی مالدار ہے تو اس صورت میں خالد کو تین اختیار ہیں۔

(۱)..... یا تو وہ خود بھی اپنا حصہ آزاد کر دے۔

(۱) شرح الطبری ۸۶/۶

(۲) ملحات الطلیح: ۶۳۳/۳، والدر المسطور: ۵/۳۸۰، اس بارے میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ مہر کی بیعت میں کنابل مالدار ہو گا یا نہیں؟ تحصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں، اعلام الباری: ۴/۷۳

(۲)..... یا خالد زید کو ضامن بنائے اور زید سے کہے کہ تم میرے حصے کی قیمت مجھے ادا کرو اور باقی غلام کو بھی آزاد کر دو۔

(۳)..... یا غلام سے کہے کہ تم ”سعایہ“ کرو یعنی میرے حصے کی قیمت کی رقم مجھے کما کر لا دو، جب تم رقم ادا کر دو گے تو میرا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر زید معسر یعنی غریب ہے تو اس صورت میں خالد کو دو اختیار ہیں۔

(۱)..... یا تو اپنا حصہ آزاد کر دے۔

(۲)..... یا غلام سے سعایہ کرائے۔

گویا امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ حق اور آزادی تجزی قبول کرتا ہے، یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں غلام نصف آزاد ہو اور نصف آزاد نہ ہو۔

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ متعین (آزاد کرنے والے) کے موسر ہونے کی حالت میں حق تجزی کو قبول نہیں کرتا، اور معسر ہونے کی حالت میں تجزی کو قبول کر لیتا ہے، لہذا اگر زید فنی تھا تو اس صورت میں زید کے نصف غلام آزاد کرنے سے پورا غلام آزاد ہو گیا، اور خالد کو یہ حق ہو گا کہ وہ زید پر ضمان عائد کرے، اور ان کے نزدیک اس صورت میں غلام پر سعایہ نہیں ہے۔

اور اگر زید معسر اور تنگ دست تھا تو اس صورت میں زید کا نصف غلام آزاد ہو جائے گا اور خالد کا حصہ آزاد نہیں ہو گا، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ غلام ایک دن آزاد رہے گا اور ایک دن خالد کی غلامی کرے گا۔ ان کے نزدیک سعایہ اس صورت میں بھی نہیں ہے۔

صاحبین کا مسلک

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حق کسی بھی حالت میں تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہذا جس صورت میں زید موسر ہے تو اس صورت میں بھی پورا غلام آزاد ہو گیا، اب خالد کو اختیار ہے یا تو زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان حاصل کرے یا غلام سے ”سعایہ“ کرائے، اور اگر زید معسر ہے، تو اس صورت میں زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان نہیں لے گا، بلکہ صرف غلام سے سعایہ کرائے گا۔

بنیادی اختلاف دو ہیں

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہاء کے درمیان بنیادی اختلاف دو ہیں۔

ایک یہ کہ حق تجزی قبول کرتا ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ کے نزدیک حق تجزی کو قبول کرتا ہے، اور ان کی دلیل حدیث باب ہے جس میں فرمایا: "فقد عتق منه ماعتق" اس جملے سے معلوم ہو رہا ہے کہ معتق نے جتنا غلام آزاد کیا، اتنا ہی آزاد ہوا۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کسی بھی صورت میں سعایہ کے قائل نہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ اعسار اور تکدستی کی صورت میں سعایہ کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ حدیث ہے "عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من اعتق نصیباً أو قال شقیصالی مملوک فخلاصہ فی مالہ إن کان لہ مال، وإن لم یکن لہ مال فقوم فیمة عدل ثم یتسعی فی نصب الذی لم یعتق غیر مشقوق علیہ"۔

سعایہ کے بارے میں یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کی دلیل ہے، اس میں سعایہ کا حکم صریح

موجود ہے۔ (۱)

"اعتاق فی مرض الموت" کا مسئلہ

"عن عمران بن حصینؓ أن رجلاً من الأنصار اعتق سنة أعبده عند موته ولم یکن لہ مال غیرہم، فبلغ ذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لہ قولاً شديداً قال: ثم دعاهم فجزاہم لم أفرع بینہم فاعتق اثنين وأرق أربعة" (رواہ الترمذی)

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کا مذہب اس حدیث کے ظاہر کے موافق ہے یعنی جس شخص کی ملکیت میں سوائے غلاموں کے اور کوئی مال بالکل نہ ہو اور وہ مرض وفات میں سب کو آزاد کر دے، تو یہ آزاد کر دینا ترکہ کے صرف ٹکٹ میں جاری ہوگا، جتنے غلام ٹکٹ میں آجائیں وہ آزاد ہو جائیں گے اور باقی غلام مظلوم رہیں گے کیونکہ مرض وفات میں کئے گئے تبرعات ترکہ کے صرف ٹکٹ کی حد تک نافذ ہوتے ہیں جس طرح کہ وصیت صرف ٹکٹ کی حد تک نافذ ہوتی ہے، اور آزاد ہونے والے غلاموں کی تعیین قرعہ اندازی سے کی جائے گی۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فیصلہ قرعہ اندازی سے نہیں ہوگا، بلکہ ایسی صورت میں ہر غلام کا ایک

ٹکٹ آزاد ہوگا اور باقی دو ٹکٹ غلام ہی رہیں گے، اور پھر ہر غلام اپنے دو ٹکٹ قیمت کا سہا یہ کر کے وہ قیمت سولا کے در تاد کو ادا کر کے پھر مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا۔

دلائل ائمہ

حضرات جمہور کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جس وقت مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے سارے غلام آزاد ہیں، تو اس کا یہ کہنا شرعاً ایک ٹکٹ کی حد تک نافذ ہوگا، اور کوئی غلام دوسرے غلام سے اولیٰ اور افضل نہیں، ورنہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی، لہذا اس کے ان الفاظ کے ساتھ ہر غلام کا ایک ٹکٹ آزاد ہو گیا۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے، اور ابتداء میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے قرعہ اندازی سے کرنے کی اجازت دی تھی، لیکن بعد میں حقوق کے اثبات یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال منسوخ کر دیا گیا۔ (۱)

☆.....☆.....☆

(۱) ملخصاً من درس مسلم: ۲۹۳/۲، وراجعہ للتفصیل، وانظر أيضا، الدر المنثور: ۱۰۳/۶، وقریر لرمزی: ۱/

کتاب القصاص والدية

دیت کی اقسام

دیت کی بڑی قسمیں دو ہیں: ۱- دیتِ مغلفہ، ۲- دیتِ خفہ۔

دیتِ مغلفہ کی تفصیل

دیتِ مغلفہ اس شخص پر آتی ہے جو قتلِ شبہ عمدہ کا مرتکب ہوا ہو یا قتلِ عمدہ میں دیت پر صلح ہو گئی ہو، دیتِ مغلفہ صرف اونٹوں کی صورت میں ادا کی جاتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دیتِ مغلفہ میں سواونٹیاں ادا کی جائیں گی اور وہ چار قسم کی ہوں گی، مثلاً ۲۵ بنت مخاض، ۲۵ بنت لبون، ۲۵ حقہ اور ۲۵ جذعہ ہوگی، اس تقسیم کو ارباعاً کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی دیتِ مغلفہ سواونٹیاں ہیں لیکن تین قسم کی اونٹیاں ہوں گی، مثلاً ۳۰ حقہ، ۳۰ جذعہ اور ۴۰ خلفات یعنی حاملہ اونٹیاں ہوں گی، اس تقسیم کو اثلثاً کہتے ہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ترمذی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں: "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال..... وإن شأنا أخلوا الدية وهي للآلون حقة وللآلون جلدعة وأربعون خلفه... إلخ".

حضرات حنفیہ ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن علقمة والأسود قال: قال عبدالله: في شبه العمد خمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جلدعة وخمس وعشرون بنات لبون وخمس وعشرون بنات مخاض".

میں آدمی ہے حربی کافر کے قتل میں کوئی دیت نہیں اور ذمی کی دیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ذمی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کا ٹکٹ ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک ذمی کی دیت دیتِ مسلم کے برابر ہے۔

یاد رہے کہ جمہور کے نزدیک پوری دیت بارہ ہزار درہم ہے اس کا نصف چھ ہزار درہم ہے اور اس

کاٹھ چار ہزار درہم ہے، اور حنفیہ کے نزدیک پوری دیت دس ہزار درہم ہے اس کا نصف پانچ ہزار درہم ہے۔

دلائل ائمہ

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل حدیثِ باب ہے، جس میں نصف دیت کی تصریح ہے۔

امام شافعیؒ مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں: "انہ علیہ السلام

فرض علی کل مسلم قتل رجلاً من اهل الكتاب اربعة آلاف درهم۔"

حنفیکہ کی دلیل مراسل ابوداؤد میں ایک مرفوع حدیث ہے "دبۃ کل ذی عہد فی عہدہ

الف دینار" (زجاجة المصابیح: ۳۰/۳)

نیز ظاہر قرآن سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وان کان من قوم بینکم

وبینہم ميثاق فلدبۃ مسلّمة الی اہلہ"۔ اس آیت میں ذمی کے لئے مطلق دیت فرمایا گیا، اور دیتِ

مطلقہ ظاہر ہے کہ وہ وہی ہے جو دیتِ مسلم ہے۔ (۱)

دیت کا مصداق کون کونسی چیزیں ہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دیت میں کیا کیا چیزیں دی جاسکتی ہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک دیت میں اصل اونٹ ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، اگر اونٹ

ملے ہوں تو وہ دیئے جائیں اگر اونٹ نہ ہوں تو سوا اونٹوں کی قیمت دی جائے گی جہاں تک بھی وہ پہنچ جائے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دیت کا مصداق تین چیزیں ہیں: ۱۔ اونٹ، ۲۔ درہم،

۳۔ دانیر۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تینوں میں اختیار ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک گاؤں والوں کے حق

میں اونٹ متعین ہے اور سونے چاندی والوں کے حق میں سونا چاندی۔

اور حنابلہ کے قول رائج میں دیت کا مصداق پانچ چیزیں ہیں تین وہ جو اوپر مذکور ہوئیں اور دوس کے علاوہ بقرا اور شاة۔

اور چوتھا مذہب اس میں صاحبینؒ کا ہے ان کے نزدیک دیت کا مصداق چھ چیزیں ہیں، پانچ اوپر والی اور چھٹی چیز خلل ہے، اونٹ کے بارے میں تو گذر چکا کہ وہ بالاتفاق سو ہیں، اور بقرا کی تعداد دو سو ہے اسی طرح خلل کی بھی اور شاة کی دو ہزار۔ (۱) واللہ اعلم

قتل عمد اور شبہ عمد کی تعریف میں اختلاف فقہاء

"عن انس قال: خرجت جارية عليها وضاح فاحلها يهودي فريض رأسها...
... قال فأجلد (أي اليهودي) فاعترف فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فريض رأسه
بين حجرين" (رواه الترمذي)

قتل عمد اور شبہ عمد کی تعریف میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قتل عمد وہ ہے جو دھاردار آلے سے کیا گیا ہو، "من حديد او خشب او حجر" (۲) یا ایسے غیر دھاردار آلے سے کیا گیا ہو جس سے کسی انسان پر حملہ صرف قتل ہی کے لئے ہوتا ہو، مثلاً بندوق، یا بم، یا ان دونوں قسم کے علاوہ کسی اور آلے سے کیا گیا ہو مگر قاتل اقرار کر لے کہ اس کا ارادہ قتل ہی کرنے کا تھا، ان تینوں صورتوں میں قتل، قتل عمد ہی ہوگا۔

اور شبہ عمد وہ ہے جو ایسے آلے کے بجائے کسی بھاری مثل شی سے کیا گیا ہو، اور ارادہ قتل کا اقرار نہ ہو۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ کے نزدیک بڑی لاشی اور بڑا پتھر یا ہر وہ آلہ جو اگرچہ تفریق اعضاء کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو مگر اس کے لگنے سے موت کا وقوع غالب ہو قتل عمد کا موجب ہے، خواہ ارادہ قتل کا ہو یا نہ ہو۔
دلائل فقہاء

ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے کہ ایک عورت کا

(۱) الدر المنثور: ۳۷۶/۶، و لو صحاح: ۴۲۲/۵

(۲) یعنی خواہ آلہ لاشی یا لاشی ہو یا پتھر۔

بھاری پتھر سے سر پر کھینچا، اس پر قاتل کو قتل کیا گیا۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے ہے جنہیں امام ابو داؤد وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ فتح مکہ میں خطبے کے دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إِن دَبَّهَ الْخَطَّابُ الْعَمْدَ مَا كَانَ بِالْوَطْ أَوْ الْعَصَامَةَ مِنَ الْإِبِلِ".

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طریقہ تعزیر اختیار کیا گیا، قصاصاً نہیں، یا قاتل نے اقرار کر لیا ہو گا کہ اس کا ارادہ قتل کرنے کا تھا، یا حدیث باب ہماری پیش کردہ حدیث سے منسوخ ہے جو خطبہ فتح مکہ میں ارشاد فرمائی گئی ہے۔ (۱)

قصاص بالمثل کا حکم

"عَنْ أَنَسٍ قَالَ: خَرَجْتُ جَارِيَةً عَلَيْهَا وَضَاحٌ فَأَخَذَهَا يَهُودِيٌّ فَرَضَخَ رَأْسَهَا...
... قَالَ فَأَخَذَهُ (أَيَّ الْيَهُودِيِّ) فَاعْتَرَفَ فَأَمْرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَخَ رَأْسَهُ
بَيْنَ حَجْرَيْنِ" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ قاتل نے مقتول کو جس طرح قتل کیا ہے، قصاص میں قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا یا صرف قتل بالسیف (تکوار) ہوگا؟
چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کو جس طریقے سے قتل کیا، وہ قاتل کو بھی اسی طریقے سے قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر پانی میں غرق کیا ہو یا آگ میں جلایا ہو یا بڑے پتھر سے سر پکڑا، وہ قاتل کے مثل قاتل کے ساتھ قصاصاً کیا جائے گا، لیکن اگر قاتل نے حرام چیز سے قتل کیا، وہ مثلاً زنا یا لواطت سے تو اس صورت میں قصاص صرف تکوار سے لیا جائے گا۔

جبکہ حضرات حنفیہ کے نزدیک قصاص ہر صورت میں تکوار ہی سے لیا جائے گا۔ (۲)

ولاعل فقہاء

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ذکر ہے کہ رسول اللہ

(۱) دروس مسلم للأسناد المحترم: ۳۱۷/۲، وانظر أيضا، الترمذی للأسناد المکرم: ۳۸/۲، والفصل فی تکملة

فتح الملهم ۳۳۲/۲، مسألة الفصل بالمثل

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، تکملة فتح الملهم: ۳۳۹/۲، مسألة القصاص النفس بمثل فعل الفاعل

صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کا سر کچل کر قصاص لیا، اس لئے کہ اس نے سر کچل کر قتل کیا تھا۔ جبکہ ان حضرات کا اصل استدلال مندرجہ ذیل آیات قرآنیہ سے ہے:

۱- وَإِنْ عَاقَبْتُمْ لِعَاقِبُوا بِمِثْلِ عُقُوبَتِكُمْ بِهِ.

۲- لِمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ.

۳- وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا.

حضرات حنفیہ کا استدلال بھی انہی آیات کریمہ سے ہے، اس طرح کہ یہ آیات بتا رہی ہیں کہ نعدی اور ظلم جس قدر ہوئی اس سے زیادہ سزا دینا یا بدلہ لینا حرام ہے، اور قاتل کے ساتھ اسی جیسا عمل کرنے میں مماثلت بہت مشکل ہے، کیونکہ کوئی آدمی ایک ضرب سے مر جاتا ہے، کوئی زیادہ سے مرتا ہے، پس اگر قاتل نے ایک ضرب سے قتل کیا تھا، مگر قصاص میں وہ ایک ضرب سے نہ مرتا تو زیادہ ضربات کی ضرورت ہوگی، پس مماثلت حاصل نہ ہوگی۔

نیز حنفیہ کے مسلک پر امام طحاویؒ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو امام طحاویؒ اور دارقطنیؒ نے نقل کی ہے: "عن ابی ہریرۃ مرفوعاً" لا قود إلا بالسيف". یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب دو طرح سے دیا گیا ہے، ایک یہ کہ حدیث باب کا واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ دیت اور قصاص کے مفصل احکام نازل نہ ہوئے تھے اور مثلاً جائز تھا، پھر منسوخ ہوا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ طریقہ تعزیر اختیار کیا گیا تھا، قصاصاً نہیں، امام وقت جب مصلحت سمجھے تو تعزیر ایسی سزا بھی دے سکتا ہے۔ (۱)

قتل عمد کا موجب اُحد الامرین ہے یا صرف قصاص؟

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من

قتل متعمداً دفع إلى أولياء المقتول فإن شائوا قتلوا، وإن شائوا أخذوا الدية... إلخ" (رواه

(نرم ملی)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل عمد کا موجب دیت اور قصاص میں سے کوئی ایک ہے۔ ان میں سے کسی ایک کے اختیار کا حق ولی متعال کو ہوگا، امام شافعی اور امام احمد کا بھی یہی ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، اور سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ ولی متعال کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے قصاص نہ لے تو معاف کر دے، جہاں تک دیت کے انتہاب کا تعلق ہے، یہ قاتل کی رضامندی پر موقوف ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

اس بارے میں حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل آیات ہیں:

(۱)..... "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ عَلَى الْقَتْلِ".

(۲)..... "وَكُتِبَ عَلَيْهِمُ لِيَهَانِ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ".

ان دونوں آیتوں کا تفسیر یہ ہے کہ قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہی ہے اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ امام شافعی اور امام احمد کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ولی متعال کو دو چیزوں میں اختیار ہے کہ جس چیز کو چاہے اختیار کرے، یا دیت لے لے یا قصاص۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے استدلال تام نہیں، اس لئے کہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے، حافظ ابوالقاسم سیوطی فرماتے ہیں کہ اس میں سات آٹھ قسم کے الفاظ وارد ہیں۔ (۲)

اس کے علاوہ حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں جو یہ فرمایا گیا ہے "إِنْ شَاءُوا أَخْلَوْا الدِّمَةَ" اس کا مطلب یہ ہے کہ "إِنْ شَاءُوا أَخْلَوْا الدِّمَةَ بِرِضَا الْقَاتِلِ بِوَبِصَالِحَةٍ مِنَ الْفَعْلِ". اس لئے کہ قاتل اگر دیت کو اور مصالحت کو منظور نہ کرے تو اس صورت میں بولیہ کو صرف قصاص ہی کا حق باقی رہے گا۔ (۳)

(۱) شرح صحیح البخاری لا من بطل: ۵۰۶/۸

(۲) راجع لتفصیل هذه الروايات على فيها اختلاف الألفاظ، كشف الباری، کتاب العلم، ج: ۴، ص: ۲۹۴، معنی ابی فروج، الألف ۲/۸۷

(۳) راجع لتفصیل هذه المسئلة، كشف الباری، کتاب العلم، ج: ۴، ص: ۲۸۹، وظهر أيضا، تقرير نرملي: ۳۳/۲، وظهر المسطور ۳۳۹/۶

کیا مسلمان کو کافر کے بدلے میں اقصا صا قتل کیا جاسکتا ہے؟

"عن ابی حمزہ قال: قلت لعلیؑ: یا امیر الہدیین اهل هذا کم سوداء فی بطنها
لیس فی کتاب اللہ..... قال قلت ما فی الصحیفۃ قال الیہا العقل ولکاک الاسروان
لا یقتل مؤمن بکافر" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں المنکالی کہتے ہیں کہ مسلمان کو کافر کے بدلے میں اقصا صا قتل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟
ائمہ علاہ اور مجاہد علماء فرماتے ہیں کہ کسی مسلمان کو کافر کے بدلے میں اقصا صا قتل نہیں کیا
جاسکتا۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور ابراہیم قساق فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان کسی ایسی کو قتل کر دے تو
اس کے بدلے میں اسے قتل کیا جائے گا، اس کافر حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ (۱)
ائمہ علاہ کا استدلال

ائمہ علاہ کا استدلال حضرت علیؑ کی حدیث باب سے ہے، جس میں صراحت ہے کہ "لا یقتل
مسلم بکافر"۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "کافر" سے مراد "کافر حربی" ہے، اور اس کی
دلیل یہ ہے کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "الا، لا یقتل مؤمن
بکافر، ولا ذر عہد فی عہدہ"۔

اس حدیث میں "ولا ذر عہد فی عہدہ" "مؤمن" پر معطوف ہے، اب مطلب یہ ہوا
کہ "لا یقتل مؤمن ولا ذر عہد فی عہدہ بکافر" یعنی کسی مؤمن کو اور کسی ذر عہد یعنی ایسی کو کسی
کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور "ذر عہد" یعنی ایسی کو جس کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جاتا
ہے وہ کافر حربی ہے، کیونکہ اس کو کالرا دی کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ معطوف اور
"طوف" کا حکم ایک آتا ہے، جب ایسی کو کالرا دی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور کافر حربی کے بدلے میں
قتل نہیں کیا جائے گا تو "مسلم" کا بھی یہی حکم آد گا کہ اسے ایسی کے بدلے میں تو قتل کیا جائے گا، البتہ حربی
کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال اس باب میں نصوص عامہ سے ہے مثلاً یہ آیت کریمہ "یا ایہا اللہین آمنوا نجب علیکم القصاص فی القتل"۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر اس قاتل سے قصاص لیا جائے گا جس نے دھاردار چیز سے عداقت کیا ہو، البتہ کوئی تخصیص کی دلیل ہو تو تخصیص ہوگی، ورنہ نہیں، خواہ مقتول غلام ہو یا زمی، مذکر ہو یا مؤنث، کیونکہ "قتلی" کا لفظ سب کو شامل ہے۔

دوسری آیت جس کے عموم سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے، وہ ہے "و کتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس... إلخ"۔ اس آیت کا عموم بھی یہ تقاضا کر رہا ہے کہ کافر کے بدلے میں مؤمن کا قتل کیا جائے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت نقل کی ہے "بلغنا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قتل مسلماً بمعاهد، وقال: انا احق من ولی بلمتہ" (۱)۔

باپ اور بیٹے کے درمیان قصاص کا حکم

"عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تلثم الحدود فی

المساجد لا یقاد بالولد والوالد" (رواہ الترمذی)

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر بیٹے نے ماں باپ کو قتل کر دیا تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا،

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر باپ نے بیٹے کو قتل کر دیا تو کیا باپ سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک باپ کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ باپ اس بیٹے کی زندگی

کا ذریعہ بنا ہے اب یہ بیٹا اپنے باپ کی موت کا ذریعہ نہیں بن سکتا، ان کی ایک دلیل حدیث باب ہے۔

نیز دوسری حدیث میں "انت ومالک لایبک" کے الفاظ آئے ہیں جس سے بیٹا باپ

کے مملوک مال کی طرح ہو جاتا ہے، لہذا اب ان سے قصاص نہیں لیا جائے گا، دنیا میں شریعت کا حکم یہی ہے

اور آخرت کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے البتہ دنیا میں باپ سے دیت لی جائے گی۔

(۱) مظهر للنفس، کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۳، ص: ۲۳۶، والنظر أيضاً، إعلام الباری: ۱۸۹/۲، و توضیحات

امام مالکؒ کے نزدیک اگر باپ نے بیٹے کو مروجہ طریقہ سے قتل کر دیا تو مجبور کی طرح ان کے نزدیک بھی باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا، البتہ اگر باپ نے بیٹے کو ذبح کر کے مار دیا تو اس صورت میں باپ سے قصاص لیا جائے گا۔ بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔ (۱)

خُر اور عبد کے درمیان قصاص کا حکم

”عن سمرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلَهُ وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعَهُ“ (رواہ الترمذی)

یعنی جو اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس کو قتل کریں گے اور جو اپنے غلام کی ناک، کان کانے گا ہم اس کی ناک، کان کاٹیں گے۔

اگر کسی غلام نے آزاد آدمی کو قتل کر دیا تو بالاتفاق اس غلام سے قصاص لیا جائے گا، لیکن اگر کسی آزاد آدمی نے کسی غلام کو قتل کر دیا تو کیا اس حر سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلام کے بدلے آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا خواہ وہ غلام اس کا اپنا ہو یا دوسرے کا غلام ہو۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس صورت میں آقا سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن اگر اس نے دوسرے کا غلام قتل کر دیا تو قصاص لیا جائے گا۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ قرآن کریم کی آیت ”الحر بالحر والعبد بالعبد“ کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں کہ آزاد کے بدلے آزاد ہے لہذا غلام کے بدلے آزاد سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

ائمہ احناف نسائی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں: ”لا ینفذ المملوک من مولاه“۔ یہ احناف کے پہلے مدعا پر دلیل ہے کہ آقا سے اپنے غلام کے لئے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

جہاں تک دوسرے کے غلام کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں لیس کے بدلے لیس کا ذکر کیا گیا ہے مثلاً ”وکتبنا فیہا ان النفس بالنفس“

والعین بالعين". (۱)

حدیث باب کا جواب

حدیث باب میں خود موٹی اور اس کے غلام کے درمیان قصاص کا ثبوت ہے جو ائمہ اربعہ کے خلاف ہے۔

لہذا ائمہ اربعہ کی طرف سے اس حدیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ یہ حدیث زبردستی پر محمول ہے تاکہ لوگوں کو اس پر اقدام کی ہمت نہ ہو، جیسا کہ شارح خبر کے بارے میں آتا ہے کہ اس کو پانچویں مرتبہ میں قتل کر دیا جائے۔

اور دوسری تاویل اس حدیث کی یہ کی گئی ہے کہ اس عبد سے اپنا آزاد کردہ مراد ہے یعنی جو پہلے اس کا غلام تھا۔

اور ایک جواب نسخ کا بھی دیا گیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ (۲)

زہر کھلا کر قتل کرنے کی صورت میں قصاص ہے یا نہیں؟

اگر کوئی شخص کسی کو زہر کھلائے یا پلائے اور وہ مر جائے تو اس صورت میں قصاص ہے یا نہیں؟
امام مالکؒ کے نزدیک اس میں مطلقاً قصاص ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر زہر ملا کر اس کو بغیر بتائے کھلائے یا پلائے اور وہ مر جائے تو اس صورت میں تو قصاص ہے اور اگر کھانے میں زہر ملا کر اس کے سامنے رکھ دے اور یہ نہ کہے کہ تو اس کو کھالے بلکہ وہ از خود اس کو کھائے یا پئے اور مر جائے تو اس صورت میں قصاص نہیں، یہ امام شافعیؒ کا ایک قول ہے، اور اگر زبردستی پلائے تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے یہاں بھی قصاص متعین ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف پلانے کی صورت میں تو قصاص نہیں ہاں ایجار کی صورت میں دیت واجب ہوگی، یعنی کسی کو لٹا کر اپنے ہاتھ سے اس کے طلق میں زہر پکائے تب دیت ہے ورنہ نہیں، "بدائع الصنائع" میں بھی حنفیہ کا مذہب یہی لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے سامنے کھانے یا پینے کی چیز زہر ملا کر رکھ دے اور وہ دوسرا شخص خود اٹھا کر اپنے ہاتھ سے کھالے یا پی لے، اس صورت میں دیت نہیں ہے

(۱) سورة المائدة، آیت ۴۵،

(۲) الدر المنثور: ۶/۳۵۸، ونو حیات: ۵/۳۷۲، ۳۹۶

بلکہ تعزیر اور تادیب ہے، اور اگر ایجار کی صورت اختیار کرے تو اس میں دیت واجب ہوگی۔ (۱)

قسامت کا مسئلہ

"عن سهل بن أبي حشمة..... ثم إن محبصة وجد عبد الله بن سهل قتيلًا قد قُتل..... فقال لهم: اتحلفون خمسين يمينًا فتستحقون صاحبكم أو قاتلكم، قالوا: كيف نحلف ولم نشهد؟ قال: فتبرنكم يهود بخمسين يمينًا... إلخ" (رواه الترمذي)

"قسامت" مصدر ہے بمعنی "إقسام" یعنی قسم کھانا۔ اور اصطلاح شرع میں ان خاص قسموں کو کہا جاتا ہے جو ایسے مقتول کے قاتل کی تحقیق میں لی جاتی ہیں جو کسی جگہ پایا جائے مگر پینہ سے اس کے قاتل کی تعیین نہ ہو سکے۔ (۲)

قسامت کی تفصیل میں اختلاف

"قسامت" جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے، لیکن اس کی تفصیل میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی ایسی جگہ جو کسی فرد یا افراد کی مملوک یا مقبوض ہو، جب کوئی ایسی میت پائی جائے جس کے اوپر قتل کے آثار مثلاً جرح، ضرب اور خنق (۳) کے نشانات ہوں مگر قاتل معلوم نہ ہو اور اولیائے مقتول اس جگہ کے معین یا غیر معین کسی ایک یا زیادہ لوگوں کو معہم کریں (یعنی معہم اشخاص کی تعیین کریں یا نہ کریں) اور قسامت کا مطالبہ کریں تو ان سے کہا جائے گا کہ اس جگہ کے لوگوں میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کریں جن سے قسمیں لی جائیں گی، چنانچہ ان میں سے ہر ایک یہ قسم کھائے گا کہ "بالله ما قتلته وما عجلت له قاتلاً"۔ اگر پچاس آدمی پورے نہ ہوں تو موجود لوگوں پر یمن کر آئے گی، یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو جائیں، اگر یہ لوگ قسمیں کھالیں تو یہ سب جس، قید اور تعاصم سے بری ہو جائیں گے، لیکن ان کے عاقلہ پر دیت لازم ہو جائے گی، خواہ دعویٰ قتل عمد کا ہو یا قتل خطاء کا، کیونکہ ان کی مقبوض یا مملوک جگہ پر قتل کا ہو جانا بہر حال ان کی غفلت اور تقصیر کی علامت ہے اور اگر کوئی ایک یا سب کچھ یعنی قسم کھانے سے انکار کریں تو کچھ کرنے والوں کو قید میں رکھا جائے گا،

(۱) الدر المنثور: ۳۵۶/۶، والنظر لہذا، کنف الباری، کتاب الجزية، ص: ۵۸۰

(۲) راجع لتفصیل المسائل المتعلقة بالقسامت، تکملة فتح الملہم: ۲/۲۶۸، باب القسامت.

(۳) یعنی لم یجدہ نہ ہو مگر کچھ نہ ہو۔

یہاں تک کہ وہ قسم کھائیں، یا قتل کا اقرار کریں یا قاتل بتائیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک "قسامت" اس صورت میں واجب ہوتی ہے جبکہ قتل ایسے محلہ میں ہوا ہو جو بڑے شہر سے منقطع اور جدا ہو، یا قریہ صغیرہ میں ہوا ہو، اور اولیائے مقتول کسی معین شخص یا اشخاص معینین پر دعویٰ کریں کہ انہوں نے قتل کیا ہے، اور پتہ موجود نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جب "لوٹ" (۱) موجود ہو تو یحیٰ کی ابتداء اولیائے مقتول یعنی مدعیین سے ہوگی، وہ پچاس قسمیں کھائیں گے کہ: "إِنْ فَلَانًا قَتَلَهُ"۔ اور نو عیبت قتل بھی بیان کریں گے کہ قتل عمد ہے، یا شبہ العمد ہے یا قتل خطاء، اگر وہ قسمیں کھالیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک مدعی علیہ پر دیت واجب ہوگی، جبکہ دعویٰ قتل عمد کا ہو، اور اگر دعویٰ شبہ العمد یا خطاء کا ہو تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی۔ اور اگر اولیائے مقتول نکول کریں تو مدعی علیہم سے پچاس قسمیں لی جائیں گی کہ انہوں نے قتل نہیں کیا، اگر وہ قسمیں کھالیں تو وہ اور ان کے عاقلہ دیت سے نری ہو جائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اب قسموں کا مطالبہ دوبارہ اولیائے مقتول (مدعیین) سے کیا جائے گا۔

اور اگر "لوٹ" نہ پایا جائے تو قسموں کا مطالبہ اولاد مدعی علیہم سے ہوگا، وہ پچاس قسمیں کھالیں تو وہ اور عاقلہ نری ہو جائیں گے، اور اگر نکول کریں تو اولیائے مقتول سے پچاس قسمیں لی جائیں گی جن کے بعد مدعی علیہ یا اس کے عاقلہ پر دیت اسی تفصیل کے ساتھ واجب ہو جائے گی جو "لوٹ" کی صورت میں بیان ہوئی۔

اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے مسلک کے موافق ہے، البتہ چند امور میں فرق

ہے۔ (۲)

(۱) "لوٹ" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسی طاعت پائی جائے جس سے اولیائے مقتول کے دعوے کی تائید ہوتی ہو، خطا مقتول اور مدعی علیہ کے یہاں پہلے سے عداوت اور دشمنی معروف و مشہور ہو یا خطا مقتول کی طرف سے پہلے عداوت کا کوئی آدمی اس حالت میں نہ ہو اور کھائی دے کہ اس کے اور کوئی عداوت موجود ہو یا مادل کو انہوں کی شہادت ہو۔

(۲) ایک یہ کہ "لوٹ" کی صورت میں جب اولیائے مقتول قسمیں کھالیں تو دعویٰ اگر قتل عمد کا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک دیت واجب ہوتی ہے، مگر امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔

۲۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ مدعی لوٹ کی صورت میں مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک مدعی علیہ صرف ایک قسم کھائے گا، جبکہ شافعیہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں پچاس قسمیں کھائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ مدعی لوٹ کی صورت میں مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک قسامت ہے ہی نہیں، بلکہ مدعی علیہ کی طرح عام قاعدے کے مطابق "اليمين على من انكر" پر عمل ہوگا۔

خلاصہ بحث

مذکورہ بالا تفصیل کی رُو سے ائمہ ثلاثہ سے ہمارے حنفیہ کا اختلاف کئی مقامات پر ہے، جن میں سے بڑے اور بنیادی اختلاف تین ہیں:

پہلا اختلاف

پہلا اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”لوٹ“ اور ”عدم لوٹ“ کے احکام مختلف ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مختلف نہیں۔ اور لوٹ کا مطلب پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے۔ اس بارے میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ انصار اور یہود خیبر کے درمیان عداوت معروف تھی، جو ”لوٹ“ کی ایک صورت ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کا مطالبہ اولاً اولیائے مقتول سے فرمایا۔

حضرات حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ فتح خیبر سے پہلے تو عداوت تھی مگر فتح خیبر کے بعد صلح ہو گئی تھی، جیسا کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ: ”وہی یومئذ صلح و اہلہا یہود“۔

دوسرا اختلاف

”دوسرا اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بعض صورتوں میں جو پیچھے بیان ہوئیں قسمیں اولیاءِ مقتول سے لی جاتی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک قسمیں ہر صورت میں اہل محلہ ہی سے لی جاتی ہیں، اولیائے مقتول سے کسی صورت میں نہیں لی جاتیں۔

اس بارے میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے: ”لَقَالَ لَهُمُ: اَلْحَلْفُونَ خَمْسِينَ بِمَبْنِیِّ الْحَتِّ جَفْوَنَ صَاحِبُکُمْ اَوْ قَاتِلُکُمْ، قَالُوا: کَیْفَ نَحْلِفُ وَلَمْ نَشْهَدْ؟“ اس میں اولیائے مقتول سے یمن کا مطالبہ کیا گیا ہے اور ان کے انکار پر ذی یمن علی البیہود کا ذکر ہے۔

۳۔ نیز فرق یہ ہے کہ ”لوٹ“ کی صورت میں جب ماطیہ گول کرے تو امام شافعی کے نزدیک قسمیں کا مطالبہ ہمارے ہولائے مقتول سے کیا جائے گا، اور مالکیہ ہمارے مذکورہ بالا مقتول سے قسمیں کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ مالکیہ کے نزدیک ماطیہ کو اپنے میں رکھا جائے گا، یہی حکم کہ ہمارے گول کا اثر نہ کرے، اسطرح کرے یا نہ کرے ہمارے مطالبہ کے نزدیک قید کرنے کے بجائے اس پر عداوت واجب ہوگی۔ اور یمن کی ایک روایت میں ہے کہ اس صورت میں عداوت بیت المال سے مانا کی جائے گی۔

حنفی کی دلیل وہ حدیث مرفوع ہے جو صحیحین میں سند صحیح کے ساتھ آئی ہے کہ: "الیمین علی من انکر"۔ اور یہی حدیث پہلی میں ان الفاظ کے ساتھ ہے کہ: "البیئة علی المدعی والیمین علی من انکر"۔ اس میں قاعدہ کلیہ بیان کیا گیا ہے، جبکہ حدیث باب میں واقعہ جزئیہ کا ذکر ہے۔

نیز حدیث باب کے جواب میں حضرت گنگوئی نے یہ احتمال بھی ذکر فرمایا ہے کہ: "انحلفون خمسين يمينا" میں استفہام انکاری ہو، اور مطلب یہ ہو کہ تم قسمیں کھا کر قائل کے مستحق نہیں بن سکتے، بلکہ دعوے کے اثبات کے لئے بیضہ ضروری ہے۔ (۱)

تیسرا اختلاف

تیسرا اختلاف یہ ہے کہ اہل محلہ یا مدعی علیہم جب پچاس قسمیں کھالیں تو ان کے ذمے سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دیت ساقط ہو جاتی ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل حدیث باب کا یہ جملہ ہے: "فتبر لکم یھود بھمسن یمیناً" یعنی یہود پچاس قسمیں کھا کر تمہارے سامنے نرمی ہو جائیں گے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہاں دیت سے نرمی ہونا مراد ہے۔

حنفی کی دلیل حضرت عمر کا وہ فیصلہ ہے جو "وادمہ" قبیلہ پر انہوں نے کیا تھا، اس فیصلے میں "قنات" اور "دیت" دونوں کو واجب کیا گیا، اور فرمایا: "إله الحق"۔

اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قسمیں کھانے سے اہل محلہ کو "براءة عن الحبس و الفصاح" حاصل ہوتی ہے، پس حدیث باب کا جملہ "فتبر لکم یھود بھمسن یمیناً" کا مطلب یہ ہے کہ یہود اپنی قسموں کی بدولت فصاح اور قید سے نرمی ہو جائیں گے۔ (۲)



(۱) المکرک المرفی، ۳۷۲/۲

(۲) هذا الفصل كله مأخوذ من درس مسلم، للأستاذ المحترم المفتي الأعظم محمد رفیع العثماني، أدام الله بآلہم

کتاب الحدود

اعترافِ زنا پر حد جاری کرنے کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال: جاء معاذ الأسلمی الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إنه قد زنی فأعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال: إنه قد زنی فأعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال: إنه قد زنی فأعرض عنه ثم جاء من الشق الآخر فقال يا رسول الله إنه قد زنی فأمر به فی الرابعة فأخرج إلى الحرّة... إلخ“ (رواه الترمذی)

اگر کوئی مرد یا عورت زنا کا اقرار کر لے تو کیا اس پر حد جاری کرنے کے لئے ایک مرتبہ کا اقرار کرنا کافی ہے یا چار مرتبہ اقرار کرنا ضروری ہے؟

امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک حد جاری کرنے کے لئے ایک مرتبہ اقرار کرنا کافی ہے۔
امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار مرتبہ اقرار کرنا شرط ہے تاکہ چار گواہوں کے قائم مقام ہو جائے، نیز حنفیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ چاروں اقرار الگ الگ مجلس میں ہوں۔
دلائل ائمہ

حضرات حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔
حضرات شافعیہ اور مالکیہ حضرت مسیح کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انیسؓ سے فرمایا: ”اغلبا انیس الی امرأة هذا فلان اعترفت فارجمها“۔
اس حدیث میں آپؐ نے یہ نہیں فرمایا: ”اعترفت اربع مرّات“ بلکہ مطلق فرمایا کہ جب اعتراف کر لے تو رجم کر دو، اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ کا اعتراف کر لینا کافی ہے۔
حنفیہ اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”فلان اعترفت“ کا مطلب یہ ہے کہ ”فلان اعترفت

بالطریق المعروف " یعنی معروف طریقے کے مطابق اعتراف کر لے تو رجم کر دیا اور طریق معروف یہ ہے کہ چار مرتبہ اقرار کر لے۔ (۱) واللہ اعلم

مرجوم کا رجم کے وقت بھاگ جانے کا حکم

"عن ابی ہریرۃ قال: جاء ماعز الأسلمیٰ إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنه قد زنی..... فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هلاکتر کتموه" (رواہ الترمذی) جس شخص کا زنا اقرار سے ثابت ہوا ہو رجم کے وقت اگر وہ بھاگ جائے تو امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اس کا پیچھا کیا جائے اور رجم جاری رکھا جائے یہاں تک کہ وہ مر جائے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ رجم روک کر اس سے پوچھا جائے گا، اگر اس نے رجوع عن الاقرار کیا تو چھوڑ دیا جائے گا ورنہ رجم کر دیا جائے گا۔

واللہ اعلم

امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ الفاظ ہیں: "قال: ابن شہاب: فاخبرني من سمع جابر بن عبد الله يقول: فكنث فيمن رجمه، فرجمناه بالمصلی، فلما اذلقته الحجارة هرب فادر كناه بالخرّة فرجمناه". اس روایت میں مرجوم کے بھاگنے کے وقت ان سے بھاگنے کی وجہ پوچھنے کا کوئی ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوا کہ رجم جاری رکھنا چاہئے۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرجوم کے بھاگنے کے متعلق فرمایا: "هلاکتر کتموه"۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے "ألا تترکتموه حتی انظر فی شأنه"۔ اور ایک روایت میں ہے "هلاکتر کتموه، فلعله یترتب، فیتوب اللہ علیہ"۔

ان تمام روایات سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر رجم کے وقت مرجوم شخص بھاگ جائے تو رجم بند کر دینا چاہئے اور اس سے بھاگنے کی وجہ پوچھنا چاہئے اگر وہ رجوع کرنا چاہتا ہے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ (۲)

(۱) راجع، ترمذی: ۴۵/۲، والدرالمصنوع: ۳۱۰/۶، ودرم مسلم: ۳۵۱/۲، ووطیحات: ۳۸۵/۵

(۲) انظر لهذه المسئلة، درم مسلم: ۳۵۱/۲، و ترمذی: ۴۵/۲، والدرالمصنوع علی من أبي داود: ۳۱۱/۶

کیا ”حمل“ زانیہ ہونے کی دلیل کافی ہے؟

”عن عبد اللہ بن عباسؓ قال: قال عمر بن الخطابؓ وهو جالس على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم..... وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا احصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف“ (رواه مسلم)

ثبوت زنا کے لئے بالا جماع چار مردوں کی گواہی شرط ہے، یا زانی خود اقرار کر لے تو وہ بینہ کے قائم مقام ہے، اختلاف اس میں ہے کہ جس عورت کا نہ کوئی شوہر ہو نہ سید، پھر وہ حاملہ ہو جائے اور زنا پر نہ بینہ قائم ہونے اقرار پایا جائے تو اس پر بھی حد جاری کی جائے گی یا نہیں؟

امام مالکؒ کے نزدیک جاری کی جائے گی، ان کا استدلال حدیث باب میں ”او كان الحبل

سے ہے۔“

لیکن حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حبل ثبوت حد کے لئے کافی نہیں، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس کے ساتھ کسی نے زبردستی کی ہو، کیونکہ زبردستی کی صورت میں اس پر رجم کی سزا جاری نہیں ہو سکتی، اس شبہ کی وجہ سے محض حمل کی بنیاد پر رجم نہیں کیا جائے گا، لان الحدود تنذر بالشبهات .

اور جمہور حدیث باب کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ”او كان الحمل“ کو اگلے جملے ”او

الاعتراف“ کے ساتھ ملا کر پڑھیں گے اور درمیان میں لفظ ”او“ یہ منع الخلو کے لئے ہے، یعنی یہاں

قضیہ منقطعہ ہیعیہ نہیں ہے بلکہ متحد الخلو ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حمل اور اعتراف دونوں چیز جمع ہو سکتی

ہیں، لہذا جب کسی عورت کو حمل ہو گا تو اس سے اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور بالآخر وہ اعتراف

کر لے گی، اب اس عورت پر جو حد جاری کی جائے گی وہ اعتراف کی وجہ سے کی جائے گی، حمل کی وجہ سے

نہیں کی جائے گی۔ (۱)

غیر محسن زانی کی حد میں اختلاف فقہاء

”عن عبادة بن ثابت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والبكر

بالكر جلد مائة ونفي سنة“ (رواه مسلم)

(۱) ملخص درس مسلم : ۳۴۹/۲، وتقریر ترمذی : ۳/۲، وتوطیحات : ۴۸۸/۵، راجع للعصیل الجامع، تکملة فتح

المسلم : ۴۳۳/۲، کتاب الحدود، حل الحبل كاف فی اجاب الزنا ؟

اس بات پر تو امت کا اجماع ہے کہ غیر محسن یعنی "ہکر زانی و زانیہ" کی سزا "جلد مائلہ" یعنی سوکڑے ہے اور "ہکر" سے مراد وہ مرد و عورت ہیں جنہوں نے کبھی نکاح صحیح کے ساتھ وطی نہیں کی، چنانچہ جس نے وطی بشہبہ یا ہنسکاح نامہ کی ہو یا زنا کیا ہو، اور نکاح صحیح کے ساتھ کبھی بھی جماع نہیں کیا وہ بھی "ہکر" کے حکم میں ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ "ہکر" کے حق میں "لفی منہ" یعنی ایک سال کے لئے جلا وطن کر دینا بھی حد زنا کا جزء ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء کے نزدیک "لفی منہ" بھی حد کا جزء ہے خواہ مرد ہو یا عورت۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی جزء ہے مگر ان کے نزدیک نفی صرف مرد کے لئے ہے، عورت کے لئے نہیں، لخوف الفتنة فی حقها۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک "لفی منہ" جزء حد نہیں، البتہ تعزیر اگر امام مصلحت سمجھے تو کر سکتا

ہے۔

دلائل ائمہ

جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے سزا صرف "مسألة جلدہ" بتائی ہے اور "لفی منہ" کا ثبوت خبر واحد سے ہے، اور ہمارے نزدیک خبر واحد سے زیادة علی کتاب اللہ جائز نہیں، لہذا "لفی منہ" کو تعزیر پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ "لیب و لیبہ" کی سزا رجم کے ساتھ "جلد مائلہ" کو جمہور نے بھی تعزیر پر محمول کیا ہے۔ (۱)

محسن زانی کی حد میں اختلاف فقہاء

"عن عبادة بن ثابت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والنائب

بالنائب جلد مائلہ والرجم" (رواہ مسلم)

اس بات پر اتفاق ہے کہ محسن یعنی "لیب زانی" اور "لیبہ زانیہ" کی سزا رجم ہے، "لیب

زانی" اور "لیبہ زانیہ" سے مراد وہ مرد و عورت ہیں جنہوں نے نکاح صحیح کے ساتھ وطی کی ہو۔

(۱) درس مسلم ۴۴۰/۲، والتفصیل الجامع فی تكملة فتح المظهر ۴۰۷/۲، کتاب الحدود، باب حد الزنا۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان کے حق میں "جلد مائة" یعنی سو کوڑے بھی حد کا جزو ہے یا نہیں؟

چنانچہ حضرت علیؓ، حسن بصریؒ، امام اسحاقؒ، اہل ظواہر اور بعض شافعیہ ان کے حق میں "جمع بین الجلد والرجم" کے قائل ہیں، کہ ان کی سزا رجم کے ساتھ ساتھ "جلد مائة" بھی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں "جمع بین الجلد والرجم" کی تصریح کی گئی ہے۔

جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک "ثیب زانی" اور "لیبہ زانیہ" کی سزا "جمع بین الجلد والرجم" نہیں بلکہ صرف رجم ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ماعز رضی اللہ عنہ اور إمراة غامدیہ اور عیسیٰ کے واقعات سے ہے، جن میں صرف رجم کا ذکر ہے، نیز پورے عہد رسالت میں "جمع بین الجلد والرجم" کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

لہذا حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ احکام زمانے نئے نازل ہوئے تھے، بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "جلد مائة" تقریر اٹھانے کے بعد (۱) واللہ اعلم

اسلام شرط احسان ہے یا نہیں؟

"عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجم یهودیاً ویهودیة" (رواہ الترمذی)
رجم کے لئے زانی کا حصن ہونا بالاتفاق شرط ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اسلام شرط احسان ہے یا نہیں؟

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک احسان چار صفات کا مجموعہ ہے: حریت، عقل، بلوغ، الوطنی بنکاح صحیح، ان کے نزدیک اسلام شرط احسان نہیں، لہذا ان کے نزدیک کافر کو بھی رجم کیا جائے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مذکورہ چار اوصاف کے ساتھ اسلام کا وصف بھی احسان کے لئے شرط

ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک کافر کو رجم نہیں کیا جائے گا، جلد کیا جائے گا۔

دلائل فقہاء

امام شافعی اور امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی مرد و عورت کو رجم کیا۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں: "عن نافع عن ابن عمر قال: من اشرك بالله فليس بمُحْصَنٍ".

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں رجم یہودی اور یہودیہ کا جواب (۱) یہ ہے کہ وہ رجم تعزیراتھانہ کہ حد، اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ یہودی مذہب میں بھی رجم ہے، جسے علمائے یہود نے چھپا رکھا ہے۔ (۲) واللہ اعلم

بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرنے والے کا حکم

"عن حبيب بن سالم أن رجلاً يقال له عبدالرحمن بن حنين وقع على جارية امرأته فرُفِعَ إلى النعمان بن بشير وهو أمير على الكوفة فقال: لأقضينَ فيك بقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، إن كانت أحلتها لك جلدتُك مائة وإن لم تكن أحلتها لك رجمتُك بالحجارة... إلخ" (رواه أبو داود)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی باندی کے ساتھ وطی کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس شخص پر حد جاری کی جائے گی اور اس کو رجم کیا جائے گا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اگر بیوی نے اپنی باندی کو اس کے لئے حلال کر دیا تھا تو پھر رجم نہیں کیا جائے گا بلکہ سوکڑے مار کر چھوڑ دیا جائے گا اور اگر بیوی نے اپنی باندی کو اس کے لئے حلال نہیں کیا تھا تو اس صورت میں اس کو رجم کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے تو حلال سمجھ کر (کہ میری بیوی کی چیز ہے تو گویا

(۱) جامع لمربد الاحوتہ، درس مسلم ۲/۳۱۵

(۲) درس مسلم ۲/۳۴۹، ۳۴۸، وانظر أيضاً، الدر المنصور: ۳۰۸/۶، والفصل الجامع فی تکملة فتح

الملمہم ۲/۳۶۸، کتاب الحدود، مسألة احسان اهل اللعة و رجمهم.

میری چیز ہے) اس کے ساتھ دلی کر لی تھی، تو اس صورت میں حد جاری نہیں کی جائے گی، یعنی اس کو رجم نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھے معلوم تھا کہ یہ حرام ہے، اس کے باوجود میں نے اس کے ساتھ دلی کی ہے پھر اس کو رجم کیا جائے گا۔ (۱)

حدیث باب

حدیث باب امام احمد کے مسلک کی دلیل ہے۔

جمہور کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں اس کی سند میں اضطراب ہے، نیز خطابی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غیر متصل ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ (۲)

اپنی محرم کے ساتھ نکاح کرنے والے کا حکم

”عن البراء بن عازب..... فجعل الأعراب يطيفون بي ليمزلي من النبي صلى الله عليه وسلم، إذا أتوا القبة فاستخرجوا منهار جلا فضرهوا عنقه، فالت عنه، فلهكروا أنه أعرس بامرأة أبيه“ (رواه أبو داود)

اگر کوئی شخص اپنی محرم عورت سے نکاح کرے تو امام احمدؒ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو قتل کر دیا جائے، کمائی حدیث الباب۔

اور شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں اس پر حسب ضابطہ حد جاری ہوگی (محسن ہونے کی صورت میں رجم اور غیر محسن ہونے کی صورت میں جلد) اور یہی رائے ہے صاحبین کی۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں سخت قسم کی تعزیر ہے رجم اور جلد نہیں کیونکہ یہاں نکاح کی وجہ سے شبہ آگیا، اگرچہ نکاح صحیح نہیں۔

حدیث باب جمہور کے خلاف ہے اس لئے یہ حضرات اس کو مستحل پر محمول کرتے ہیں یعنی شخص مذکور نے اپنی محرم کے ساتھ نکاح کو طلال سمجھ کر کیا تھا، جس کے نتیجے میں وہ مرتد ہو گیا، لہذا اس کی قتل ارتداد کی وجہ سے تھا نہ کہ اس نکاح کی وجہ سے۔ (۳)

(۱) اظہار البہدہ المسئلة، لامع الدراری مع تعلیقات الشیخ محمد زکریا رحمہ اللہ تعالیٰ: ۲۰۱/۶

(۲) کتب البیہ، کتاب الکفالة، ص: ۲۴۳، و اظہار البہدہ، الدر المنصور: ۳۴۷/۶

(۳) الدر المنصور: علی من لمی داؤد: ۳۲۵/۶

لواطت کرنے والے کی سزا کیا ہے؟

”عن ابن عباسؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ

عَمَلُ لَوْطٍ لَوَطُوا فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ“ (رواہ ابو داؤد)

لواطت کرنے والے کی سزا میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک لواطت کرنے والے کی سزا حد زنا کی طرح ہے کہ اگر شادی

شدہ ہے تو رجم ہے اور اگر غیر شادی شدہ ہے تو جلد (کوڑے) ہیں، فاعل اور مفعول دونوں کا بھی حکم ہے۔

امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ (فی ردیہ) کے نزدیک فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لواطت کی سزا تعزیر ہے اور تعزیر میں ہر قسم کی سزا دی جاسکتی ہے البتہ اس

کے لئے کوئی حد متعین نہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ اور حضرات صاحبینؒ لواطت کی حد کو حد زنا پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح حد زنا میں

شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کو جلد کیا جائے گا، لواطت کا بھی یہی حکم ہے۔

امام مالکؒ وغیرہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں قتل کی تصریح کی گئی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ استدلال کے طور پر فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرامؓ نے لواطت کرنے والے کو

مختلف قسم کی سزائیں دی ہیں چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے فاعل اور مفعول دونوں پر دیوار گردی تھی، اور حضرت

عثمانؓ نے دونوں کو آگ میں ڈال کر جلادیا تھا، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لواطت کی سزا تعزیر ہے اور

تعزیر میں یہ سب سزائیں آ جاتی ہیں کیونکہ اگر حد متعین تھی تو تمام صحابہؓ ایک ہی قسم کی سزا دیتے لیکن جب

انہوں نے مختلف قسم کی سزائیں اختیار کیں تو معلوم ہوا کہ اس کی حد متعین نہیں بلکہ قاضی وقت کو اختیار ہے۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اس کو زبردستی اور تعجب پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

کیا آقا اپنے غلام پر خود حد جاری کر سکتا ہے؟

”عن عبد الرحمن السلمي قال : خطب علي فقال : يا أيها الناس ! أليموا الحدود

(۱) ملخصاً من لمصحات : ۵/۱۲۸، ۵۰۸، ۵۱۳، وانظر أيضاً : المر السعود : ۶/۳۲۸

علی ارقانکم من احصن ومن لم یحصن... إلخ" (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مولیٰ (سید) کو اپنے غلام پر حد جاری کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟
امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سید کو اپنے غلام یا باندی پر ہر قسم کی حد جاری کرنے کا اختیار

ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس کو صرف زنا، قذف، اور شرب خمر کی حد قائم کرنے کا اختیار ہے، ہرقہ اور حراہ کی حد قائم کرنے کا نہیں۔

اور حضرات حنفیہ اور کوفیین کے نزدیک حد قائم کرنے کا اختیار صرف امام کو ہے سید کو نہیں۔ (۱)

دلائل ائمہ

جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ سید کو اپنے غلام پر حد جاری کرنے کا اختیار ہے ان کا استدلال حدیث باب میں حضرت علیؓ کے فرمان "اقیموا الحدود علی ارقانکم" (اپنے غلاموں پر حدیں جاری کرو) سے ہے، اور اس فرمان کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن حضرات حنفیہ حضرت علیؓ کے اس فرمان کو مجاز قرار دے کر اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد اہل الحاکم مراد ہے کہ تم حاکم کو اطلاع کرو کہ وہ اس پر حد جاری کرے، یعنی سبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے، اور اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ روایات میں جگہ جگہ آیا ہے کہ "رجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یا "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جلد فی الخمر" اور "کان یضرب فی الخمر"۔ حالانکہ یہ رجم اور جلد اور ضرب کا عمل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدست خود نہیں کیا تھا، مگر ان کا اسناد آپ کی طرف مجازا کیا گیا، اسی طرح یہاں حدیث باب میں مولا کی طرف حد قائم کرنے کا اسناد مجازا ہے۔ (۲)

خود حنفیہ کا استدلال متعدد روایات سے ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: "عن مسلم بن یسار

قال: کان ابو عبد اللہ رجل من الصحابة، يقول: الزکوة والحدود والنقی والجمعة إلى سلطان"۔

(۱) راجع لتفصیل المذاهب، تکملة فتح الملهم: ۲/۴۷۹، کتاب الحدود، اختلاف الائمة فی إقامة السید الحدود و ممالیکہ۔

نیز عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ اختیار غلاموں اور باندیوں کے مالکان کو دیدیا جائے تو قوی خطرہ لاقانونیت کا ہے، کیونکہ ان پر یہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اقامت حدود کی جو کڑی شرائط شریعت نے رکھی ہیں وہ ان سب کی پابندی کر سکیں گے۔ (۱)

شراب کی حد میں اختلاف فقہاء

”عن انس بن مالک أن النبي صلى الله عليه وسلم أتته رجل فلد ضرب الخمر فجعله بجريدتين نحو أربعين“ (رواه مسلم)

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ شارب خمر (شراب پینے والے) کو حد لگائی جائے گی، البتہ جلد اور کوڑوں کی تعداد میں اختلاف ہے۔

امام شافعی کے نزدیک شراب کی حد چالیس کوڑے ہیں، ان کے نزدیک حد اتنی ہی ہے لیکن اگر امام مصلحت سمجھے تو اس کو اسی کوڑوں کا بھی اختیار ہے، اس صورت میں چالیس حد آہوں گے اور باقی چالیس تعزیراً۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک شراب کی حد اسی کوڑے ہیں۔ (۲)

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

نیز صحیح مسلم میں روایت ہے ”ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين“۔

حضرات جمہور کا استدلال بھی حدیث باب سے ہے جس میں ہے: ”فجلده بجريدتين نحو أربعين“ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دو ٹہنیوں سے چالیس مرتبہ مارا، تو مجموعی تعداد اسی ہوگئی، معلوم ہوا کہ اسی کا عدد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اسی طرح حضرت ابو بکرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے بھی اسی کوڑے لگائے۔

پھر حضرت عمرؓ کے زمانے میں شراب کی حد کے اسی کوڑے ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہوا،

(۱) درس مسلم: ۳۶۷/۲، وانظر أيضاً، الفرير ترمذی: ۹۳/۲، وتوضیحات: ۲۹۸/۵

(۲) والتفصيل الجامع فی تکملة فتح الملهم: ۲۸۸/۲، کتاب الحدود، باب حد الخمر.

چنانچہ اس بارے میں حضرت علیؑ سے مشورہ کرنے سے متعلق ایک حدیث میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں: "ان عمرًا مستشار علیاً، فقال اری ان یجملد لعائن" کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؑ سے مشورہ کیا تو حضرت علیؑ نے فرمایا کہ میری رائے اتنی کوڑوں کی ہے۔

نیز بخاری شریف میں حضرت عبید اللہ بن عدی سے مروی ہے: "ان علیاً جلدہ لعائن" ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب کی حد اتنی کوڑے ہیں۔

مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر لازم ہے کہ امام شافعیؒ نے جن احادیث کو استدلال میں پیش کیا ان میں تاویل کی جائے چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جہاں بھی اربعین کا ذکر ہے اس سے مراد "بجربین" ہے تاکہ روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔ (۱)

کیا سرقہ میں قطع ید کے لئے نصاب شرط ہے؟

"عن عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقطع لی ربع دینار فصاعداً"

(رواہ الترمذی)

سرقہ یعنی چوری کرنے پر قطع ید بالا جماع واجب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ سرقہ میں قطع ید کے لئے نصاب شرط ہے یا نہیں؟

جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک نصاب شرط ہے۔

خوارزم، داؤد ظاہری اور حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک حد سرقہ کے لئے کوئی نصاب شرط نہیں، سرقہ خرافہ قلیل کا ہو یا کثیر کا، بہر حال قطع ید واجب ہے، ان کا استدلال سورۃ مائدہ کی آیت: "السارق والساqrۃ لاقطعوا ایدیهما... الخ" کے عموم اور اطلاق سے ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث سے ہے جن میں حد سرقہ جاری کرنے

کے لئے نصاب کا ذکر کیا گیا ہے، اور یہ احادیث معنی مشہور و مستفیض ہیں، لہذا ان کے ذریعہ زیادت علی کتاب اللہ جائز ہے۔

نیز جمہور کا استدلال صحابہ کرام اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی تعامل سے بھی ہے۔ (۲)

(۱) دروس مسلم ملخصاً ۳۹۹/۲، و کفای الفقہ المصنوع ۳۳۹/۱، و کشف الباری، کتاب لقتل اصحاب النبی.

ص: ۴۶۰ ج۱ - ۴۷۰، و توضیحات شرح مشکوٰۃ ۵۳۸/۵.

(۲) دروس مسلم: ۳۵/۲.

نصابِ سرقہ کتنا ہے؟

”عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع في ربع دينار فصاعداً“

(رواه الترمذی)

جمہور کے درمیان نصابِ سرقہ کی تعیین میں اختلاف ہے، کہ حدِ سرقہ کا نصاب کیا ہے؟ یعنی کم از کم کتنی مال چوری کرنے پر حد لگے گی۔

امام شافعی کے نزدیک حدِ سرقہ کا نصاب ربع دینار ہے۔

امام مالک کے نزدیک حدِ سرقہ کا نصاب تین درہم ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک حدِ سرقہ کا نصاب دس درہم یا ایک دینار ہے۔ (۱)

مستدلاتِ ائمہ

امام شافعی کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دینار یا اس سے زیادہ (مال چوری کرنے) پر چور کا ہاتھ کاٹ دیتے تھے۔

امام مالک کا استدلال صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے: ”إن رسول الله صلى

الله عليه وسلم قطع سارقاً في مجنّ قيمته ثلاثة دراهم“.

امام ابو حنیفہ مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... عن مجاهد عن أيمن قال: لم يقطع البديل على عهد رسول الله صلى الله

عليه وسلم إلا في لمن المجنّ.... وكان لمن المجنّ على عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم دينار أو عشرة دراهم“ (رواه النسائي).

(۲)..... ترمذی میں حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے ”قال: لا يقطع إلا في دينار أو عشرة دراهم“.

(۳)..... ابوداؤد اور نسائی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”إن النبي صلى الله عليه

وسلم قطع بل رجل في مجنّ قيمته دينار أو عشرة دراهم“.

امام شافعی اور امام مالک کے استدلال کا جواب

امام شافعی کی حدیثِ باب اور امام مالک کی مشدّل حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ

”لمن مجن“ (ذہال کی قیمت) کی تعین میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف ہیں، بعض احادیث میں تین درہم بیان کیے گئے ہیں، اور ہماری پیش کردہ احادیث میں دس درہم بیان کیے گئے ہیں، اور دس درہم پر قطع یہ کا وجوب امر کی پیش کردہ تمام احادیث سے ثابت ہے، یعنی دس درہم پر قطع کے وجوب پر یہ سب حدیثیں متفق ہیں، اختلاف صرف ربع دینار یا ثلاثة دراهم میں ہے، پس ہم حنفیہ نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو ترک کر دیا، کیونکہ یہاں احتیاط درالحد یعنی حد دفع کرنے میں ہے، لقولہ علیہ السلام: ادرأوالحدود وما استطعتم“ (۱)۔

تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرنے کی سزا کیا ہے؟

”عن جابر بن عبد اللہ قال جیء بسارق إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اقطعوه، فقطع، ثم جیء به النابیة فقال اقطعوه، فقطع، ثم جیء به النابیة ... فقال اقطعوه، ثم أتى به الرابعة فقال اقطعوه ... إلخ“ (رواہ ابو داؤد)

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ پہلی مرتبہ چوری کرنے پر دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری مرتبہ چوری کرنے پر بائیں پاؤں کاٹا جائے گا، لیکن اس کے بعد تیسری اور چوتھی بار کیا کرنا پڑے گا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تیسری مرتبہ میں بائیں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ میں دایاں پاؤں کاٹا جائے گا، اس کے بعد اگر چوری کرے تو تعزیر اور قید ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیسری اور چوتھی مرتبہ اگر کوئی شخص چوری کرے تو اس کے لئے قطع کی سزا نہیں ہے بلکہ تعزیر اور حبس دائم ہے یہاں تک کہ تائب ہو جائے۔

دلائل ائمہ

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں تمام اعضاء کے کاٹنے کا ذکر ہے۔

امام ابو حنیفہؒ حضرت عمرؓ کے فیصلے اور حضرت علیؓ کے فتوے سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت

علیؓ نے فرمایا: ”إني لأستحي من الله أن لا ادع له بدأ ياكل بها ويستحي بها“ (۱)۔

(۱) انظر لهذه المسئلة . درس مسلم : ۳۳۵ / ۲ ، والبر المنصور : ۲۹۳ / ۶ ، ونظير ترمذی : ۹۸ / ۲ ، وراجع لفصل

هذه المسئلة بكل وضوح وبيان ، تكملة فتح الملهم : ۳۸۷ / ۲ ، كتاب الحدود ، باب حد السرقة ونصبتها .

علیہا۔“

یعنی مجھے اللہ تعالیٰ سے حیاء آتی ہے کہ میں اُسے ایسی حالت میں چھوڑ دوں کہ وہ نہ کھا سکتا ہو، نہ پی سکتا ہو، نہ استنجاء کر سکتا ہو اور نہ چل سکتا ہو۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مصلحت اور تعزیر پر محمول ہے، یا حضرت علیؑ کی مذکورہ اثر سے منسوخ ہے۔ (۱)

قطاع الطريق کی سزا میں اختلاف فقہاء

”عن انس بن مالک ان ناساً من عرینة قلدوا..... ثم مالوا علی الرعاء فقتلواهم وارتلوا عن الإسلام وساقوا ذؤود رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فبعث في أثرهم فأتى بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم ونزكهم في الخرة حتى ماتوا“ (رواه مسلم)

اس حدیث کے تحت قطاع الطريق کا مسئلہ بیان کیا جاتا ہے۔ (۲) چنانچہ قطاع الطريق کے مسئلے میں اصل سورہ مائدہ کی آیت ہے۔

”إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض“.

اس آیت میں محاربین اور قطاع طریق کی سزائے چار امور بیان کئے گئے ہیں، پھیل، تعلیب، قطع ایدی وارجل من خلاف اور نفی من الارض۔ (۳)
چنانچہ اس آیت کی تفسیر میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

اختلاف فقہاء

امام مالکؒ کے نزدیک اس آیت میں کلمہ ”او“ تخییر کے لئے ہے، یعنی حاکم کو مذکورہ بالا چار سزائیں

(۱) الدر المنہود: ۶/۳۰۳، ولوحیات: ۵/۵۲۶

(۲) راجع لفصل هذه المسئلة بكل وضوح وبيان، لکملة لفتح الملهم: ۲/۳۰۸ - إلى - ۳۱۳، احکام الحرابة.

(۳) پھیل کے معنی تل کرنے کے ہیں، تعلیب کے معنی چالنے کے ہیں، قطع ایدی وارجل من خلاف یعنی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹ کر بچا کہ اماں پاؤں کے ساتھ اماں ہاتھ کاٹ دے یا اماں پاؤں کے ساتھ اماں ہاتھ کاٹ دے، اور نفی من الارض کے معنی جلا وطن کر دینے کے ہیں۔

میں سے جو بھی چاہے دینے کا اختیار ہے، البتہ اگر قطاع الطريق نے قتل کیا ہے تو سزا قتل ہی متعین ہے۔
حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک "او" تقسیم اور تنويع کے لئے ہے، یعنی یہ چار سزائیں چار جرائم کی ہیں، ہر جرم کی سزا اس کے مناسب ہے۔

چنانچہ اگر انہوں نے صرف لوگوں کو ڈرایا ہو، تو سزا "نفسی من الارض" ہے، اور اگر اخذ مال بھی کیا تو "قطع الابدی والارجل من خلاف" ہے، اور اگر قتل کیا تو قتل ہے، البتہ اگر انہوں نے قتل بھی کیا اور اخذ مال بھی، تو اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں قتل اور صلب متعین ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں حاکم کو اختیار ہے۔

(۱) ان شاء قطع ابدیہم وارجلہم من خلاف و قتلہم و صلبہم ، (۲) وان شاء

قتلہم ، (۳) وان شاء صلبہم .

حدیث باب

حدیث باب سے مذہب حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ عربین نے قتل اور اخذ مال دونوں جرم کے تھے، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تعصیب نہیں کی۔ (۱)

پھل کی چوری میں قطع ید ہے یا نہیں؟

"عن رافع بن خدیج قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا قطع

لی لمر ولا کثر" (رواہ الترمذی)

"لمر" ہر اس تازہ پھل کو کہتے ہیں جو درختوں پر لگا ہوا ہو مگر اس کا عام اطلاق کھجور کے پھل پر ہوتا ہے، اور "کثر" سے مراد کھجور کا گابھا ہے جب بالکل ابتدائی حالت میں ہو جس کو لوگ کھاتے ہیں یا اس سے مراد گابھے کے اندر چربی لٹا سفید گودا ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں میں قطع ید نہیں ہے اختلاف اس میں ہے

کہ جب یہ پھل کھلیاؤں اور کھروں میں آجائے عمرزد محفوظ ہو جائے تو آیا اس میں قطع ید ہے یا نہیں؟

مہجور فرماتے ہیں کہ اس قسم کے پھلوں کی چوری میں قطع ید ہے خواہ اب تک پھل تر ہو یا خشک ہو۔

(۱) درس مسلم ملخصاً: ۳۱۱/۲، وکلاہی الدر المنہود: ۲۸۳/۶، وکشف الباری، کتاب التفسیر، ص: ۱۷۰

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو جلد خراب ہونے والی ہو خواہ پھل ہو یا درودھ ہو یا پھل ہو یا گوشت ہو اور یا کسی قسم کی سبزی ہو یا تیار شدہ کھانا ہو ان تمام اشیاء میں قطع ید نہیں ہے، ہاں جب کھلیان یا کمر میں آکر خشک ہو جائے تو پھر قطع ید ہے۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے "عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه سئل عن الثمر المعلق قال: من سرق منه شيئا بعد ان يذوبه الجرين فعليه القطع".

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ اس میں "فی ثمر" مگر تحت الٹی ہے اور اس میں موم ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی تازہ پھل یا جلد خراب ہونے والی چیزوں میں قطع ید نہیں ہے لہذا کسی تازہ پھل میں قطع ید نہیں ہے خواہ عمر زنی البیت ہو یا کھلیان میں محفوظ ہو، نئی عام ہے۔

اور جہاں تک جمہور کی مستدل حدیث کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق خشک پھل سے ہے۔ (۱) واللہ اعلم

مرتد کا حکم

"عن عكرمة أن علياً حرق قومًا ارتدوا عن الإسلام..... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه ولم أكن لأحرقهم لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تعذبوا أهل عتاب الله" (رواه ابو داؤد)

اگر کوئی شخص اسلام سے مرتد ہو جائے (العیاذ باللہ) تو اس پر دوبارہ اسلام پیش کیا جائے گا، اور اس کا شک و شبہ دور کیا جائے گا اسی مقصد کے لئے اس کو تین دن کی مہلت دی جائے گی اگر ان دنوں میں وہ پھر اسلام میں داخل ہوا تو ٹھیک ہے ورنہ اس کو قتل کیا جائے گا۔

اور اگر عورت اسلام سے مرتد ہو جائے تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک مرتدہ عورت کو بھی قتل کیا جائے گا جیسا کہ مرتد مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قید کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ

ارتداد سے توبہ کر لے یا پھر قید ہی میں اس کی موت واقع ہو جائے۔

دلائل ائمہ

جمہور بخاری کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ" کہ جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اس کو قتل کر دو، اور یہ حدیث عام ہے مرد و عورت دونوں کو شامل ہے، لہذا عورت کو بھی قتل کیا جائے گا۔

حضرات حنفیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا ہے "نہی عن قتل النساء والصبيان"۔ نیز معجم طبرانی میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن ثابت فاقبل منها وإن أبت فاستبها" یعنی اگر مرتدہ عورت توبہ نہیں کرتی تو پھر بھی اس سے توبہ کرانے کی کوشش کرو۔

جہاں تک جمہور کا "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ" سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حکم سے عورت مستثنیٰ ہے کیونکہ حربہ عورت کے قتل کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تو مرتدہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ (۱)

ساب النبی کا حکم

ساب النبی یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے والا اگر مسلم ہے تو وہ مرتد ہو جائے گا اور اس کو بالافتاق قتل کیا جائے گا من غیر استتابہ یعنی بغیر توبہ کرانے کے اس کو قتل کیا جائے گا۔

اور اگر وہ ذمی ہے تو جمہور کے نزدیک ایسا کرنے سے اس کا مہد فوٹ جائے گا لہذا اس کو بھی قتل کیا جائے گا۔

البتہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر سب النبی کے بعد وہ اسلام لے آئے تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور حنفیہ کے نزدیک اگر وہ ذمی ہے تو ایسا کرنے سے اس کا خلع عہد نہیں ہوگا اور اس کی سزا قتل نہیں بلکہ تعزیر ہوگی۔ (۲)

(۱) مسند امام من، توضیحات: ۵/۳۷۳، ۳۵۳، والفر المصنوع: ۶/۲۷۵، والخصم فی تکملة فتح الملمم: ۲/۲۱۴.

مسئلة قتل المرتد.

(۲) والفر المصنوع: ۶/۲۷۵، والخصم فی تکملة فتح الملمم: ۳/۳۵۲، کتاب السلام، حکم خاتم الرسول ﷺ.

تعزیر کی حد میں اختلاف فقہاء

”عن ابی ہریرۃ بن لیار قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یجلد لوفی

عشر جلدات إلا فی حد من حدود اللہ“ (رواہ الترمذی)

تعزیر کی حد میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ، اہلب مالکیؒ اور بعض شوافع کے نزدیک تعزیر میں دس کوڑوں سے زیادہ جائز نہیں، ان کی

دلیل حدیث باب ہے۔

لیکن جمہور صحابہؓ، تابعینؒ، مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس سے زیادہ بھی تعزیر کی جاسکتی

ہے۔

اور حدیث باب کو جمہور نے منسوخ قرار دیا ہے تعامل صحابہ کرامؓ کی وجہ سے۔

پھر دس کوڑوں سے زیادہ کتنے ہو سکتے ہیں؟ اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور بعض شوافع کے نزدیک زیادہ سے زیادہ اٹالیس ہیں، اور امام ابو یوسفؒ

کے نزدیک زیادہ سے زیادہ اٹالیس ہیں۔ ان حضرات کی دلیل حدیث مرفوعہ ہے: ”من بلغ حد الفی غیر

حد فہو من المعتدین“ (رواہ البیہقی مرسلًا)

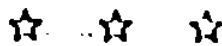
البتہ طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے استدلال میں صرف اتنا فرق ہے کہ طرفین نے غلام کی حد کو

عیار بنایا کہ غلام کو حد القذف چالیس کوڑے لگائے جاتے ہیں تو اس سے کم اٹالیس ہیں۔

امام ابو یوسفؒ نے آزاد کی حد کو معیار بنایا اور اس سے کم کر کے اٹالیس کر دیا۔

یہ ساری تفصیل کوڑوں سے تعزیر دینے کی صورت میں ہے، مگر حاکم کو اختیار ہے کہ مناسب سمجھے

تو کوڑوں کے بغیر بھی تعزیر کر سکتا ہے، جس کی کوئی خاص صورت متعین نہیں۔ (۱)



(۱) فرم مسلم: ۳۷۶/۲، واسطی: ۱۲۰/۲، والفر المصنوع: ۳۲۲/۲، ولو ضحاح: ۵۵۳/۵،

والفصل الجامع فی تکملة فتح الملهم: ۵۱۰/۲، کتاب الحدود، باب لفر اسواط الحریر

کتاب الصيد والذبائح

شکار کرنے کا حکم

شکار کو اگر کوئی ذریعہ معاش بناتا ہے تو یہ مشروع ہے، اسی طرح اگر کوئی اسے ذریعہ معاش نہیں بناتا لیکن کبھی کبھی شکار کر لیتا ہے تو یہ مباح ہے، اور اگر کوئی شوقیہ شکار کرتا ہے تو امام مالکؒ کے نزدیک یہ مکروہ ہے لیکن جمہور کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ شکار کو ذبح کر کے اس سے انتفاع حاصل کیا جائے۔ اگر انتفاع اور ذبح کرنے کا ارادہ نہیں، ویسے ہی جانوروں کو مارتا ہے تو یہ بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔ (۱)

بندوق سے شکار کئے ہوئے جانور کا حکم

”عن عدي بن حاتم..... قلت: يا رسول الله! إننا نرمي بالمعراض، قال ما خزق فكل وما أصاب بعرضه فلاحا كل“ (رواه الترمذي)

آج کل بندوق کی گولی سے جو شکار کیا جاتا ہے، اس کے حکم کے متعلق فقہاء کے اقوال میں اختلاف ہے۔

حنفہ میں کی کتابوں میں بندوق کی بارودی گولی کے متعلق کوئی حکم نہیں ملتا کیونکہ بارودی گولی آٹھویں یا دسویں صدی ہجری میں عام ہوئی ہے۔

حنفیہ میں سے ابن عابدینؒ اور ابن نجیمؒ نے گولی کے شکار کو موقوفہ (۲) کے حکم میں قرار دے کر ناجائز کہا ہے لہذا یہ کہ وہ زندہ حالت میں مل جائے اور اسے شرعی طریقے سے ذبح کر دیا جائے۔ مالکیہ نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، حنفیہ میں سے علامہ سندھیؒ نے بھی اسے جائز کہا ہے۔

(۱) انظر للخصيل، كشف الباري، كتاب المباح والصيد، ص: ۲۳۰، معزيا إلى فتح الباري: ۴۵۲/۹

(۲) ”موقوفہ“ اس جانور کو کہتے ہیں جسے پٹ مار کر ہلاک کیا گیا ہو۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ بندوق کی گولی میں خرق (پھاڑنا) پایا جاتا ہے۔

یہ اختلاف بندوق کی عام گولی میں ہے، لیکن اگر گولی تیز، دھاری دار اور لوک دار ہو جیسے بعض صورتوں میں کلاشکوف، جی تھری اور تھری ناٹ تھری وغیرہ کی گولی یا لوک دار چہرہ والا کارتوس ہوتا ہے تو ایسی نوک دار گولی کا شکار باا اتفاق درست ہے کیونکہ اس میں خرق پایا جاتا ہے اور چھید کر پار ہونے کی صلاحیت اس میں ہوتی ہے اس لئے ایسی گولی آلات جارحہ میں شمار ہوگی۔

اس میں اصل یہ ہے کہ جو چیز خود زخمی کرنے والا نہ ہو بلکہ زور اور پریشر سے شکار کو زخمی کر کے مار دے تو وہ موقوفہ کے حکم میں ہے اور حلال نہیں، بندوق کی عام گولی چونکہ خود جارح نہیں، اس لئے اس کا شکار اگر ذبح کرنے سے پہلے مر جائے تو اس کا استعمال جائز نہیں۔ (۱)

کلب اور باز معلّم کب ہوگا؟

”عن عدی بن حاتم قال: سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد الكلب المعلم، قال: اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل ما امسك عليك فان اكل فلاحا كل... الخ“ (رواه الترمذی)

شکار کے جواز کے لئے کلب یعنی کتے کا معلّم اور سدھایا ہوا ہونا ضروری ہے البتہ وہ معلّم کب کہلائے گا، اس میں اختلاف ہے۔

(۱)..... امام احمد اور حضرات صاحبین کے نزدیک کلب کے معلّم ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب اسے تین بار شکار کے لئے چھوڑا جائے اور تین بار وہ شکار پکڑ کر مالک کے پاس لائے اور خود اس سے نہ کھائے، ایسا کلب معلّم کہلائے گا۔

(۲)..... حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس میں اس طرح کی کوئی تحدید نہیں ہے، یہ مجتہدین کی رائے پر موقوف ہے، جب شکاری کو ظن غالب ہو جائے کہ کتا معلّم بن گیا ہے تو اس کے ظن غالب کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا۔

(۳)..... حضرات شوافع اس میں عرف کا اعتبار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عرف میں جو کلب

(۱) کنذ لاری، کتاب المباح والصید، ص: ۲۳۰، وانظر أيضاً، الترمذی، ۱۳۲/۲، وکلمة فتح المعلم ۳/

معلم سمجھا جائے گا، شرعاً وہ معلم کہلائے گا اور اس کا شکار کھانا درست ہوگا۔ (۱)

(۲)..... امام مالک تعلیم کلب میں ترک اکل کا اعتبار نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ کتابلانے سے

آئے اور بھگانے سے جائے، یہی اس کے معلم ہونے کے لئے کافی ہے، وہ حضرت ابو ثعلبہ حنی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے امام ابو داؤد نے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَكُلْ وَإِنْ أَكَلَ".

جمہور کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "وَإِنْ أَكَلَ" کا اضافہ داؤد بن عمر کا تفرد ہے اور داؤد کو ائمہ جرح و تعدیل نے ضعیف قرار دیا ہے۔

پھر امام ابو حنیفہ اور امام احمدؒ کے نزدیک ترک اکل کی یہ قید کتے اور دوسرے شکاری درندوں کے متعلق ہے لیکن باز اور شاہین وغیرہ میں یہ شرط نہیں ہے، اس کے معلم ہونے کے لئے صرف یہ شرط ہے کہ وہ بلانے سے آجائے۔

کتے کے شکار کے جواز کی شرطیں

کلب اور دوسرے درندے اگر شکار کریں تو وہ شکار کھانا پانچ شرطوں کے ساتھ جائز ہیں:

(۱)..... پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کتابا یا باز معلم اور تربیت یافتہ ہو۔

(۲)..... دوسری شرط یہ ہے کہ آدمی نے اپنے ارادے سے شکاری کتے یا باز کو شکار پکڑنے کے

لئے چھوڑا ہو، یہ نہ ہو کہ وہ خود بخود شکار کے پیچھے دوڑ کر اسے پکڑ لیں۔

(۳)..... تیسری شرط یہ ہے کہ شکار پر کتے یا باز کو بھیجتے ہوئے تسمیہ پڑھا ہو۔

(۴)..... چوتھی شرط یہ ہے کہ شکاری جانور شکار سے خود نہ کھائے بلکہ شکار کرنے والے کے پاس

لائے۔

(۵)..... پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ شکاری کتا شکار کو زخمی بھی کر دے۔ (۲)

ذبیحہ اور شکار کے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم

"عن عدی بن حاتم قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد

(۱) انظر لهذه المذاهب، المعنى لاس لسان: ۵۳۳/۸، والهداية: ۵۰۳/۴، والمجموع شرح المذهب: ۱۰۷/۹

(۲) كشف القارى، كتاب المباح والصيد، ص: ۲۱۹، ۲۱۷، ۲۳۵

الکلب المعلم، قال: إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله... الخ" (رواه الترمذی)
ذبیحہ اور شکار کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے حکم میں اختلاف ہے۔

(۱)..... خفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عمدہ اسم اللہ چھوڑ دینے سے ذبیحہ اور شکار حلال نہیں ہوگا، البتہ اگر نسیا تسمیہ ترک ہو گیا تو ذبیحہ اور شکار حلال ہوگا، ان کے نزدیک صحیفہ ذبیحہ اور شکار کے لئے تسمیہ شرط ہے لیکن قصد و عمدہ کی حالت میں نسیان کی حالت میں نہیں۔

(۲)..... امام احمد کا بھی ذبیحہ میں یہی مسلک ہے البتہ شکار میں ان کے نزدیک تسمیہ عمدہ اور نسیان دونوں حالتوں میں شرط ہے۔

(۳)..... امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ علی الذبیحہ اور تسمیہ علی الصيد مسنون ہے، واجب نہیں بلکہ ترک تسمیہ چاہے عمدہ ہو یا نسیان، ذبیحہ اور شکار حرام نہیں ہوگا۔ (۱)
جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی آیت "وَلَا تَكُلُوا مِمَّا مَلَكَ إِلَهُ عَلَيْهِ" سے ہے۔
اسی طرح سورہ مائدہ کی آیت میں ہے "وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ."
البتہ نسیان کی حالت میں ترک تسمیہ سے مندرجہ ذیل حدیث کی وجہ سے ذبیحہ حرام نہیں ہوگا:
عبد بن حمید نے راشد بن سعد سے مرسل روایت نقل کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
"ذبیحة المسلم حلال، سمي اولم يسم معالم يتعمد، والصيد كللك".

امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعیؒ قرآن کریم کی آیت "إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ" سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اس میں تذکیہ کا ذکر ہے اور اس کے لئے تسمیہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، تذکیہ لغت میں فتح و شق کو کہتے ہیں۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ یہاں تذکیہ سے شرعی تذکیہ مراد ہے، جس میں تسمیہ شرط ہے، لغوی تذکیہ مراد نہیں، اگر کسی شکار کو درندہ مار دے اور کوئی مرنے کے بعد اسے ذبح کر دے تو وہ بالاتفاق حلال نہیں، حالانکہ وہاں لغوی تذکیہ پایا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ شرعی تذکیہ نہیں پایا جاتا، اس لئے وہ سمیہ کے حکم میں

ہے، حلال نہیں، معلوم ہوا "إلا ما ذکبتم" میں تذکیہ سے شرعی تذکیہ مراد ہے۔ (۱)

”ذکوۃ الجنین“ کا مسئلہ

”عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ذکوۃ الجنین

ذکوۃ امہ“ (رواہ الترمذی)

اگر جنین (وہ بچہ جو بالور کے پیٹ میں ہو) زائدہ نکل آئے اور اتنا وقت بھی ہو کہ اس کو ذبح کر دیا جائے تو اس کو ذبح کرنا واجب ہے، اگر اسی حالت میں ذبح نہ کیا اور مر گیا تو بالاتفاق یہ حلال نہیں، البتہ اگر اتنا وقت نہ ہو کہ اس کو ذبح کر دیا جائے کہ وہ مر گیا یا ماں کے پیٹ سے مردہ نکلا تو ان دونوں صورتوں میں اختلاف ہے۔

حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں وہ مردہ بچہ حلال ہے، اور اس کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اس کی ماں کو ذبح کر دینا اسی بچے کے ذبح کرنے کے قائم مقام ہو جائے گا۔
حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر بچہ مرا ہوا نکلا، یا زندہ نکلا تھا لیکن اتنا وقت نہیں تھا کہ اس کو مستقل ذبح کر دیا جاتا تو ان دونوں صورتوں میں وہ بچہ حرام ہوگا اس کا کھانا جائز نہیں۔

دلائل ائمہ

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ذکوۃ الجنین ذکوۃ امہ“ بچہ کو ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنا ہے، یعنی اگر ماں کو ذبح کر دیا تو گویا بچہ بھی ذبح ہو گیا، الگ سے بچے کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔

حنفیہ قرآن کریم کی آیت ”حرمت علیکم العنبۃ“ سے استدلال کرتے ہیں کہ ہر میوہ حرام ہے، اور یہ بچہ بھی میوہ ہے لہذا یہ بھی حرام ہوگا۔

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ماں کا ذبح کرنا جنین کے ذبح کرنے کے قائم مقام ہے، اس لئے الگ سے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ حدیث زندہ جنین سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر بچہ زندہ نکل آئے تو اس کو اسی طرح ذبح کیا جائے گا

(۱) کنز الباری، کتاب المباح والصبد، ص ۲۱۹، والفصل فی تکملة فتح الملہم: ۳/۳۸۳، کتاب الصبد

جس طرح اس کی ماں کو۔ "بہذا تقدیر عبارت یہ ہے" ذکوۃ الجنین کذا ذکوۃ امہ۔"

نیز یہ خبر واحد ہے اس لئے آیت کی مقابل نہیں بن سکتی۔ (۱)

ذبح کے لئے کتنی رگیں کا ثنا ضروری ہے؟

"عن أبي العشاء عن أبيه قال: قلت يا رسول الله أمتكون الذکوۃ إلا فی الحلق

واللبۃ؟... الخ" (رواه الترمذی)

ذبح کرنے کی مکمل صورت تو یہ ہے کہ چار تالیوں کو کاٹا جائے، یعنی (۱) حلقوم: سانس لینے کی

تالی (۲) المریء: خوراک و غذا والی تالی (۳) و ذجان: خون کے دو تالیاں۔

لیکن اگر کسی نے ان چار میں سے بعض کو کاٹا اور بعض کو چھوڑ دیا تو ذبح جائز ہو گا یا نہیں؟ اس

بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱)..... امام مالکؒ کے نزدیک و ذجین اور حلقوم کو کاٹنا واجب ہے اور مریء کو کاٹنا واجب نہیں۔

(۲)..... امام شافعیؒ کے نزدیک حلقوم اور مریء کو کاٹنا واجب ہے، و ذجین کا ثنا ضروری نہیں ہے۔

(۳)..... امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت میں چاروں

کو کاٹنا واجب ہے۔

(۴)..... امام ابو حنیفہؒ "للاکثر حکم الكل" کے اصول کے مطابق فرماتے ہیں کہ ان چار

میں سے تین کٹ جائیں تو ذبیحہ کے جواز کے لئے کافی ہو جائے گا۔

(۵)..... امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی تین کا کاٹنا کافی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ان تین میں

حلقوم اور مریء شامل ہونے چاہئیں، حلقوم اور مریء کا کاٹنا ان کے نزدیک جواز ذبیحہ کے لئے ضروری ہے۔

اکثر حنفیہ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو اختیار کر کے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ (۲)

دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کا حکم

"عن رافع بن خدیج قال: قلت يا رسول الله إنا لاقوا العدو غدأ ولبث معنا

مدى، فالتبجح بالقصب؟ قال: ما أنهر الدم وذكّر اسم الله لكل لیس السن والظفر... إلخ"

(۱) انظر لهذه المسئلة، نظريہ ترمذی: ۱۳۹/۲، والدر المنصور: ۲۱/۵

(۲) کشف الباری، کتاب الذبائح والصبر، ص: ۲۸۰

(مغل علیہ)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دانت اور ناخن سے ذبح کرنا جائز ہے یا نہیں؟
 جمہور علماء (۱) کے نزدیک دانت اور ناخن سے ذبح کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ جسم سے الگ ہوں
 یا پوست ہوں۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر دانت اور ناخن جسم کے ساتھ متصل ہو تو ذبح ناجائز ہے، لیکن اگر
 جسم سے منفصل اور جدا ہوں تو ذبح کراہت کے ساتھ جائز ہے۔
 دلائل ائمہ

حضرات جمہور کی دلیل حدیث باب ہے جو ان کے مسلک پر صریح ہے۔
 حضرات حنفیہ نے ابو داؤد میں حضرت عدی بن حاتم کی روایت سے استدلال کیا ہے جس میں
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "امبر الدم بم شنت واذکرا سم الله" کہ جس چیز سے
 چاہو بسم اللہ پڑھ کر خون بہادو، یہ حدیث عام ہے دانتوں اور ناخنوں کو بھی شامل ہے، اصل مقصود خون
 بہانا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اس کو غیر مطلق دانت اور غیر مطلق ناخن پر حمل کرتے
 ہیں کیونکہ جث کے لوگ جانور کو اسی طرح ذبح کرتے تھے۔ (۲)

ذبح والے جانور کو نحر کرنے کا حکم

"عن أسماء قالت: ذبحنا... وفي رواية... قالت: نحرنا على عهد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لم سافا كلناه" (رواه الترمذي)

جانور کے حلق اور سینے کے درمیان جو گڑھا سا ہوتا ہے، اس میں نیزہ وغیرہ مارنے کو نحر کہا جاتا ہے۔
 اونٹ میں نحر اور دوسرے جانوروں میں ذبح افضل ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے
 نحر والے جانور کو ذبح کیا یا ذبح والے جانور کو نحر کیا تو یہ جائز ہے یا نہیں؟

(۱) دانت ہر دھن کے ذبح میں الگ سے نمونہ والیات منقول ہیں:

(۱)۔ الجمع مطلقاً، (۲)۔ الفرق بین الاتصال والاتصال، یعنی اگر بدن سے متصل ہو تو ناجائز ہے، اگر متصل ہو

تو جائز ہے، (۳)۔ ہر تیسرے قول یہ ہے کہ صرف کراہت ہے صحیح نہیں۔

(۲) راجع، نو حبحاث: ۲۸۷/۶، والفر المصنوع: ۳۷/۵، وکشف الباری، کتاب الصبر والمصاب، ص: ۲۶۵

- (۱)..... مالکیہ میں سے ابن القاسم نے اس کو ناجائز قرار دیا، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی نے اونٹ کو ذبح کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔
- (۲)..... امام احمد کے نزدیک اس طرح کرنا مطلقاً کراہت جائز ہے۔
- (۳)..... حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ذبح والے جانور کو نحر کرنا اور نحر والے کو ذبح کرنا جائز تو ہے لیکن مکروہ ہے۔ (۱)

سمندر کے حیوانات کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ! انہ انہ کب البحر..... الفتوحا بعاء البحر؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هو الطہور مائہ، والحل میتہ“ (رواہ الترمذی)

اس حدیث کے تحت تین مسائل بحث طلب ہیں:

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کون سے حرام ہیں؟

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سوا تمام آبی جانور حلال ہیں۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ سبک یعنی مچھلی کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سبک طانی بھی ملت سے مستثنیٰ ہے۔ (۲)

امام شافعی سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں:

(۱) حنفیہ کے مطابق (۲) جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں ان کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بحری گائے اور بحری کتا حرام ہے، اور جس بحری جانور کی خشکی میں نظیر نہ ہو تو وہ حلال ہے، (۳) ضفدع (مینڈک)، سماسح (ٹاکا)، سلحفاہ (کھوا)، کلب بحری اور خنزیر بحری حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں، (۴) مینڈک کے سوا تمام بحری

(۱) کشف الباری، کتاب اللہ والصيد، ص: ۲۷۹، مسبوہا الی فتح الباری: ۷۹۹/۹، مؤید القاری: ۱۲۱/۲۱.

واظرا بھا، الدر المنہود: ۱۸۳/۳

(۲) راجع، احکام القرآن للجصاص: ۳۷۹/۲، والمطی لابن الدامہ: ۳۳۸/۹

جانور حلال ہیں، علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ کے اس آخری قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مطلق یہ قول قرار دیا ہے۔ (۱)

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل

(۱)..... ان حضرات کا پہلا استدلال قرآن کریم کی آیت "أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ" سے ہے، فرماتے ہیں کہ اس آیت میں "صید البحر" مطلق ہے، تمام حیوانات بحریہ کو شامل ہے، اس لئے ہر جانور حلال ہوگا۔

(۲)..... ان حضرات کی دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے، جس میں "الحل میتہ" فرمایا گیا ہے، اور یہ تمام حیوانات بحر کو شامل ہے۔

پھر امام مالکؒ آیت قرآنی "وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ" کے عموم کی وجہ سے خنزیر بحری کو حلت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اور امام شافعیؒ احادیث النہی عن قتل الضفدع کی بناء پر مینڈک کو حلت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں۔

دلائل احناف

(۱)..... حنفیہ کا پہلا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَمَحْرَمٌ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ" سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبعاً انسانی گھمن کرتی ہو، اور مچھلی کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبعاً انسانی گھمن کرتی ہے، لہذا مچھلی کے علاوہ دوسرے دریائی جانور خبائث میں داخل ہوں گے۔

(۲)..... اسی طرح قرآن کریم کی آیت ہے "خُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ"..... اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے، سوائے اس میتہ کے جس کی تخصیص دلیل شرعی سے ثابت ہو گئی ہو، اور وہ مچھلی ہے۔

مالکیہ و شافعیہ کے دلائل کے جوابات

جہاں تک شافعیہ اور مالکیہ کا آیت قرآنی "أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ" سے استدلال کا تعلق ہے

سواس کا جواب تو یہ ہے کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ "صید" کو "مصيد" کے معنی میں لیا جائے (مصيد اسم مفعول کا صیغہ ہے شکار کو کہتے ہیں) اور اضافت کو استفراق کے لئے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے، اور بلا ضرورت ہمارے طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لئے اختلاف اس بات کے قائل ہیں کہ یہاں لفظ "صید" اپنے حقیقی یعنی مصدری معنی پر ہی محمول ہے یعنی شکار کرنا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر صید مصید ہی کے معنی میں ہو تو بحر کی طرف اس کی اضافت استفراق کے لئے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لئے ہوگی، لہذا ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے۔ (۱)

جہاں تک حدیث باب سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے سواس کا جواب تو وہی ہے کہ میتہ میں اضافت استفراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے، اور عہد اصل ہے لہذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص میتے حلال ہیں جن کے بارے میں حلت کی نص آچکی ہے، اور وہ مچھلی ہے۔ کما مر (۲)

سمک طافی کی حلت و حرمت

دوسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت "سمک طافی" کی حلت و حرمت کا ہے، طافی اس مچھلی کو کہتے ہیں جو پانی میں بغیر کسی خارجی سبب کے طبعی موت مر کر اٹھی ہو۔

ائمہ ثلاثہ ایسی مچھلی کو حلال کہتے ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہ وغیرہ اس کی حرمت کے قائل ہیں۔ (۳)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ وہ "الحل میتہ" سے غیر مذبوح مراد لیتے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے۔

حضرات حنفیہ کا استدلال ابوداؤد وغیرہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالقى البحر أو جزر عنه الماء فكلوه ومأماة فيه"

(۱) راجع، احکام القرآن للجصاص: ۴۷۹/۲، وفتح الباری: ۴۳۰/۳

(۲) والتفصیل فی دوس ترمذی: ۲۸۸/۱، وفتح الصلیح: ۲۵۵/۲، وکشف الباری، کتاب اللہاج والصید، ص:

۲۵۰، وکملۃ فتح الملہم: ۵۰۶/۳، کتاب الصید واللہاج مسائل مہات البحر.

(۳) فتح الباری: ۷۷۱/۹

و طفلًا للاحا كلوه " اس حدیث میں سمک طافی نہ کھانے کی تصریح ہے۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ "الحل میتہ" میں میتہ سے مراد غیر لمذہب نہیں، بلکہ "ما لبس له نفس ساللة" (۲) ہے جیسا کہ احدث لنامیتان میں میتہ سے یہی مراد ہے، اور خفیہ کی متدل مذکورہ بالا حدیث کی بناء پر اگر یوں کہا جائے کہ سمک طافی اس سے مستثنیٰ ہے، تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقول شیخ الہند حدیث باب میں "الحل" سے مراد حلال نہیں بلکہ ظاہر ہے۔ (۳)

جھینگے کی حلت و حرمت

تیسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت جھینگے کی حلت و حرمت کا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں۔

لیکن خفیہ کے نزدیک مدار اس بات پر ہے کہ وہ مچھلی ہے یا نہیں، اگر اس کا مچھلی ہونا ثابت ہو جائے تو حلال ہے ورنہ نہیں۔

علامہ دیرتیؒ نے "حیات الحیوان" میں اس کو مچھلی ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، اسی بناء پر بعض علماء اس کی حلت کے قائل ہیں، جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل ہیں چنانچہ انہوں نے "امداد الفتاویٰ" میں اس کی اجازت دی ہے، (۴) لیکن صاحب فتاویٰ حمادیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے اسے مچھلی ماننے سے انکار کیا ہے۔ (۵) واللہ اعلم



(۱) لامع التدری: ۲۱۳/۹

(۲) بس میں پیچہ اللمون نہ ہو۔

(۳) انظر لهذه المسئلة، درس ترمذی: ۲۹۱/۱، و کشف الباری، کتاب اللباح والصید، ص: ۲۵۳، و تکملة فتح

المطعم: ۵۱۲/۳، کتاب الصبر واللباح، مسألة السمک الطافی.

(۴) چنانچہ لکھتے ہیں: "انظر کس کے سمک ہونے میں ائکل بالمیتان ہے۔"

(۵) انظر للتفصیل، درس ترمذی: ۲۹۳/۱، و کشف الباری، کتاب اللباح والصید، ص: ۲۵۵، و توضیحات: ۱/

۱۵۲، و تکملة فتح المطعم: ۵۱۳/۳، کتاب الصبر واللباح، مسألة الرومان.

کتاب الاضاحی

قربانی واجب ہے یا سنت؟

"عن ابن عمرؓ قال: اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة عشرين

بضحي" (رواه الترمذی)

بقرمید کے دن بالاتفاق سب سے افضل عبادت قربانی کے جالور کا خون بہانا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قربانی کرنا واجب ہے یا نہیں؟

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قربانی مالدار شخص پر واجب ہے، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک قربانی سنت ہے۔

جمہور کا استدلال صحیح مسلم کی روایت سے ہے "مَنْ ارَادَ انْ يَضْحِيَ، فَلْيَدْخُلِ الْعَشْرَ، فَلْيَاخْلُصْ شَعْرَهُ وَلَا يَبْشُرْهُ شَيْئًا"۔ اس حدیث میں قربانی کو ارادہ پر معلق کیا ہے، جب کہ واجب کو ارادہ پر معلق نہیں کیا جاتا، معلوم ہوا، قربانی سنت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ ارادہ کا اطلاق عام ہے واجب اور غیر واجب دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، جیسا کہ حج کے متعلق ہے، "مَنْ ارَادَ الْحَجَّ فَلْيَعْجَلْ"۔

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کے اثر سے ہے کہ انہوں نے صرف ایک دو سال قربانی کی، مستقل نہیں کی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قربانی موسر اور مالدار پر واجب ہوتی ہے، اور یہ دونوں موسر نہ تھے کیونکہ دونوں حضرات بیت المال سے بقدر کفاف و ضرورت وظیفہ لیتے تھے، بقدر یار اور مالدار ہی نہیں۔

دلائل وجوب

(۱).....قرآن کریم میں ہے "فصل لربک وانحر" "انحر" (قربانی کریں) امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے، لہذا قربانی واجب ہے۔

(۲).....ابن ماجہ کی مرفوع روایت میں ہے "مَنْ كَانَ لَهُ سَعَةٌ وَلَمْ يَضَعْ فَلَا يَقْرَبَنَّ مَصَلَاتَنَا" اس حدیث میں استطاعت کے باوجود قربانی نہ کرنے والے کے لئے وعید بیان کی گئی ہے کہ وہ ہماری عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے اور وعید ترک واجب پر ہوتی ہے۔

(۳).....تیسری دلیل حضرت ابن عمر کی حدیث باب ہے۔ چنانچہ حدیث باب مواظبت پر دلالت کرتی ہے اور مواظبت بلا ترک وجوب کی دلیل ہے۔ (۱)

قربانی کے وقت میں اختلاف فقہاء

"عن البراء بن عازب قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم النحر، فقال: لا يلبحن أحدكم حتى يصلي... الخ" (رواه الترمذي)

قربانی کے وقت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ (۲)

حضرات حنفیہ کے نزدیک شہروں میں قربانی کا وقت نماز عید کے بعد اور دیہاتوں میں صبح صادق کی طلوع کے بعد شروع ہوتا ہے۔

حضرات مالکیہ کے نزدیک امام کی قربانی کرنے کے بعد عام لوگوں کی قربانی کا وقت شروع ہے، اگر کسی نے امام سے پہلے جانور ذبح کیا تو ان کے نزدیک دوبارہ قربانی کرنی ہوگی۔

امام شافعی کے نزدیک جب سورج طلوع ہونے کے بعد نماز عید اور دو خطبوں کے بعد وقت گنا جائے تو قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے، چاہے امام نے نماز عید پڑھائی ہو یا نہیں، امام احمد کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ (۳)

(۱) راجع للتفصيل، كشف الباري، كتاب الاضاحی، ص: ۳۲۲، ونفحات التلحیح: ۴/۹۵، وكلمة فتح المجد

۵۳۸/۳، كتاب الاضاحی، الاضحية واجبة لامة ۲، وانظر للماتل المتعلقة بالاضحية، الفهر المصنوع ۱/۷۔

(۲) راجع، كشف الباري، كتاب الاضاحی، ص: ۳۳۳، وكذا في الفهر المصنوع: ۵/۲۹۱، والطص في كلمة

فتح الملهم: ۳/۵۵۰، كتاب الاضاحی، وقت الاضحية.

(۳) راجع لتفصيل الدلائل، نفحات التلحیح: ۴/۷۸۹

حدیث باب خنیفہ کی دلیل ہے۔

ایام قربانی میں مذاہب ائمہ

"عن ابی بکرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن الزمان للماستدار کہنتہ
یوم خلق اللہ السموات قال: فایّ یوم ہذا؟ قال: الیس یوم النحر... الخ"
(رواہ البخاری)

کتنے دن تک قربانی جائز ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک تین دن تک قربانی کی جاسکتی ہے،
یوم النحر اور دو دن اس کے بعد (یعنی دس، گیارہ، بارہ)۔

امام شافعی کے نزدیک چار دن تک قربانی کی جاسکتی ہے، یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن۔

ابن سیرین، داؤد ظاہری اور سعید بن جبیر کے نزدیک قربانی کا صرف ایک دن ہے، یوم النحر،

امام بخاری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

ابن سیرین اور داؤد ظاہری وغیرہ نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے، اس میں ہے "الیس

یوم النحر؟ قلنا: بلی" اس میں "یوم" کو نحر کی طرف مضاف کیا ہے اور "النحر" میں الف لام جنس کا
ہے یعنی نحر کا صرف ایک دن ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "النحر" سے نحر کا مل مراد ہے، لام کمال

کے لئے بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے۔

امام شافعی کا استدلال بیہقی میں حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا

الاضحیٰ لثلاثة ایام بعد یوم النحر۔"

لیکن امام طحاوی نے سند جید کے ساتھ حضرت ابن عباس ہی سے روایت نقل کی ہے "الاضحیٰ

یومان بعد یوم النحر۔"

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے، انہوں نے فرمایا "ایام النحر ثلاثة ایام اولہن

افضلہن“۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے (۱)۔

قربانی کا گوشت کب تک کھا سکتے ہیں؟

”عن ابن عمرؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یأکل أحدکم من لحم

أضحیہ فوق ثلاثة أيام“ (رواہ الترمذی)

قربانی کا گوشت کتنے دن تک کھایا جاسکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ اس سلسلے میں دنوں کی کوئی تحدید نہیں، جب تک چاہے

کھایا جاسکتا ہے۔

عبداللہ بن واقد اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تین دن سے زیادہ ذخیرہ کر کے قربانی کا گوشت کھانا

درست نہیں۔ (۲)

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تین دن سے زیادہ ذخیرہ کرنے کی ممانعت آئی

ہے۔

لیکن جمہور حدیث باب کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اور ناخ ترمذی کی یہ روایت ہے ”قال رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کنت لہبکم عن لحوم الأضاحی فوق ثلاث لیتسع ذوا الطول

علی من لا طول لہ فکلوا ما ہلدا لکم واطعموا واذخروا“ (۳)۔

اونٹ کی قربانی میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

”عن ابن عباسؓ قال: کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر، فحضر

الأضحی فاشترکنا فی البقرة سبعة و فی البعیر عشرة“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اونٹ کی قربانی میں کتنے افراد شریک ہو سکتے ہیں؟

امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ کی قربانی میں دس افراد شریک ہو سکتے ہیں۔

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ اونٹ اور گائے میں کوئی فرق نہیں جس طرح گائے میں

(۱) کنف الباری، کتاب الاضاحی، ص: ۳۳۰، وانظر للمطالع الأخری فی هذه المسئلة، الدر المنصور: ۱۹/۵

(۲) عمدة القاری: ۱۵۹/۲۱

(۳) راجع، کنف الباری، کتاب الاضاحی، ص: ۳۳۴، وانظر الترمذی: ۱۶۳/۲، وانظر اہلنا، الدر المنصور: ۳۳/۵

سات افراد شریک ہو سکتے ہیں اسی طرح اونٹ میں بھی سات افراد شریک ہو سکتے ہیں، سات سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں۔

دلائل ائمہ

امام اسحاقؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ جمہور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: ”قال: لسمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية البدلة عن مبعة والبقرة عن مبعة“ .

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جمہور نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں:

(۱)..... ایک یہ کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث اس کے لئے ناخ ہے، کیونکہ

حضرت جابرؓ کی روایت کا واقعہ غزوہ حدیبیہ کا ہے اور غزوہ حدیبیہ ۶ھ میں ہوا۔

(۲)..... نیز بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں مال غنیمت کی تقسیم کا ذکر ہے

کہ قیمت کے لحاظ سے گائے سات آدمیوں میں تقسیم کی گئی اور اونٹ دس آدمیوں میں تقسیم کیا گیا کیونکہ مال غنیمت میں قیمت کا اعتبار ہوتا ہے اور قربانی میں چونکہ قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا اس لئے قربانی میں دونوں جانور برابر ہوں گے اور دونوں میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

(۳)..... تیسرا جواب یہ ہے کہ دس افراد کی شرکت والی روایات، سات افراد کی شرکت والی

روایات کے مقابلے میں مرجوح ہیں، کیونکہ سات والی روایات تعداد میں بھی زیادہ ہیں اور صحت میں بھی قائل ہیں۔ (۱) واللہ اعلم

کیا ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہو جاتی ہے؟

”عن عطاء بن يسار يقول: سألت أبا أيوب كيف كانت الضحايا على عهد رسول الله

صلى الله عليه وسلم ؟ فقال: كان الرجل يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته لياكلون ويطعمون

حتى لباهي الناس فصارت كماتري“ (رواه الترمذي)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ایک بکری پورے گھروالوں کی طرف سے کافی ہو جاتی ہے یا ہر

صاحب نصاب پر الگ الگ قربانی واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بکری ایک انسان کے پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر صاحب نصاب کے ذمہ الگ الگ قربانی واجب ہے، ایک بکری سارے گھروالوں کی طرف سے کافی نہیں ہو سکتی۔

حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور عبادت ہر ایک انسان پر الگ الگ فرض ہوتی ہے، عبادت میں ایک آدمی دوسرے کی طرف سے قائم مقامی نہیں کر سکتا، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ اپنی قربانی الگ فرماتے تھے اور ازواج مطہرات کی طرف سے الگ قربانی فرمایا کرتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قربانی سب کی طرف سے کافی نہیں۔

اس لئے حضرت ابوالیوب انصاریؒ کی حدیث باب کو ثواب میں شرکت پر محمول کیا جائے گا، یعنی ایک شخص اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اس کے ثواب میں اپنے سارے اہل بیت کو شریک کر لے تو یہ جائز ہے۔ (۱)

مسافر کے لئے قربانی کا حکم

مسافر پر قربانی کے وجوب کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔
امام شافعیؒ کے نزدیک مسافر کے لئے قربانی مسنون ہے جیسا کہ متیم کے لئے مسنون ہے۔
امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قربانی صرف متیم پر واجب ہے مسافر پر نہیں۔ (۲)

عورتوں کی قربانی کا حکم

عورتوں کی قربانی کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورتوں پر قربانی واجب ہے۔
امام شافعیؒ وغیرہ تو مطلقاً قربانی کے وجوب کے قائل ہی نہیں، وہ عورتوں کے لئے اسے مستحب

(۱) ملخصاً من الدرر المندی: ۱۵۸/۲، وانظر أيضاً، الدر المنصور علی سنن ابی داؤد: ۲۳/۵، والفصل الجامع فی تکملة فتح الملهم: ۵۶۳/۳، کتاب الاحادیث، مسألة اشترک أهل البيت فی خاة واحدة.

(۲) كشف القاری، کتاب الاحادیث، ص: ۳۲۷، معزها فی المجموع شرح المہذب: ۳۸۳/۸، وانظر أيضاً، الدر

قراردیتے ہیں۔ (۱)

فرع اور عتیرہ کا حکم

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا فرع ولا عتیرہ“

(رواہ الترمذی)

”فرع“ جانور کے سب سے پہلے بچہ کو کہا جاتا ہے، جس کو شریکین اپنے جنوں کے نام چھوڑ دیتے تھے، اور ”عتیرہ“ اس قربانی کا نام ہے جو ابتداء اسلام میں رجب کے پہلے عشرہ میں کی جاتی تھی۔ پھر ابتداء اسلام میں مسلمان اللہ کے نام پر یہ دونوں کرتے تھے، لیکن اب علماء میں اختلاف ہے کہ اب یہ حکم باقی ہے یا نہیں؟

جمہور علماء کے نزدیک اب یہ دونوں منسوخ ہیں، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ دونوں

مستحب ہیں۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ استدلال پیش کرتے ہیں کہ بعض احادیث سے عتیرہ کا وجوب معلوم ہوتا ہے کما فی قولہ

علیہ السلام: ”یا ایہا الناس علی کل اہل بیت فی کل عام اضحیہ وعتیرہ“۔

اور بعض احادیث سے صرف اجازت معلوم ہوتی ہے جیسے کہ حدیث میں ہے ”مَنْ شَاءَ غَنَرَ

وَمَنْ شَاءَ لَمْ يَعْتِرْ وَمَنْ شَاءَ فَرَعَ وَمَنْ شَاءَ لَمْ يَفْرَعْ“۔

اور بعض احادیث سے ممانعت معلوم ہوتی ہے، کما فی حدیث الباب۔ لہذا امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ

ہم نے سب روایات کو ملا کر ہم نے مستحب کہا۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب تمام احادیث کے لئے

ناسخ ہے، اس لئے کہ اجازت اور امر پہلے ہوتا ہے اور ممانعت بعد میں ہوتی ہے لہذا یہ حدیث تمام احادیث

کے لئے ناسخ قرار دی جائے گی۔ (۲)

(۱) کشف الباری، کتاب الاضاحی، ص: ۳۲۷، معزبا الی عمدۃ القاری: ۱۴۶/۲۱

(۲) نظر لہذا المسئلۃ، کشف الباری، کتاب العقیلۃ، ص: ۲۰۶، والفر المصنوع: ۳۲/۵

عقیدہ کا حکم

”عن سلمان بن عامر الضبی قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع العلم عقيدة فأمر بقواعده دماً وأميطوا عنه الأذى“ (رواه الترمذی)

عقیدہ اس جانور کو کہتے ہیں جو نومولود کی طرف سے ذبح کیا جاتا ہے، اس کے حکم میں نقباء کا اختلاف

ہے۔

(۱)..... داؤد ظاہری، ابن حزم اور ظاہریہ کے نزدیک عقیدہ واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت

بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۲)..... امام شافعی کے نزدیک عقیدہ سنت مؤکدہ ہے، امام احمد کی دوسری روایت بھی اسی کے

مطابق ہے۔

(۳)..... حضرات مالکیہ کے نزدیک عقیدہ مندوب و مستحب ہے۔

(۴)..... حضرات حنفیہ کے مسلک میں روایات و نقول مختلف ہیں:

(الف)..... امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کی ظاہر الروایت تو یہ ہے کہ عقیدہ مشروع نہیں

ہے، بلکہ مکروہ ہے، چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں ابراہیم نخعی اور محمد بن الحنفیہ سے نقل کی ہے: ”عن

أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم قال: كانت العقيدة في الجاهلية، فلما جاء الإسلام رُفِضَتْ“.

(ب)..... حنفیہ کا دوسرا قول اباحت کا ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ عقیدہ نہ واجب ہے،

نہ سنت ہے، بلکہ مباح ہے۔

(ج)..... حنفیہ کا قول مختار یہ ہے کہ عقیدہ مستحب ہے، چنانچہ امام طحاوی، علامہ عینی، ملا علی قاری

و غیر علماء حنفیہ نے استحباب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

عقیدہ کی مشروعیت پر دلالت کرنے والی چند احادیث

جن احادیث سے عقیدہ کی مشروعیت یا استحباب و وجوب ثابت ہوتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱)..... ان میں سے ایک تو حدیث باب ہے۔

(۲)..... حضرت سمرہؓ کی مرفوع حدیث ہے "کل غلام مرتہن بعقیقہ، یلبیح عنہ یوم سابع، ویسمی فیہ، ویحلق رأسہ"۔

(۳)..... حضرت عائشہؓ سے روایت ہے "امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتین" (۱)۔

کیا لڑکی کا عقیقہ کیا جائے گا؟

"عن سلمان بن عامر الضبی قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الغلام عقیقۃ فأهرقوا عنہ دماً وأمیطوا عنہ الأذى" (رواہ الترمذی)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ لڑکی کا عقیقہ بھی کیا جائے گا یا صرف لڑکے کا؟
حضرت حسن بصریؒ اور حضرت قتادہؒ نے حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کر کے فرمایا کہ لڑکی کا عقیقہ نہیں کیا جائے گا۔

جمہور کے نزدیک دونوں کا عقیقہ کیا جائے گا، جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں لڑکی کے عقیقہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتین" (۲)۔

عقیقہ ولادت کے کتنے بعد کیا جائے؟

"عن سمرہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الغلام مرتہن بعقیقہ یلبیح عنہ یوم السابع" (رواہ الترمذی)

"یلبیح عنہ یوم السابع" یعنی ساتویں دن اس غلام کی طرف سے ذبح کیا جائے گا۔
حدیث باب کے اس جملہ سے استدلال کر کے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عقیقہ ساتویں دن کے ساتھ موقت اور خاص ہے، ساتویں دن سے پہلے اگر کوئی کرے گا تو نہیں ہوگا اور ساتویں دن گزرنے کے بعد فوت ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں ساتواں دن اختیار کے لئے ہے، تعین و تحدید کے لئے نہیں، لہذا اس سے

(۱) ربيع الفضل الجامع، کنف الباری، کتاب الطہلۃ، ص: ۱۷۶، و نظر للسائل المطلقۃ بالطہلۃ، الدر المنصور ۲۲/۵۰

(۲) کنف الباری، کتاب الطہلۃ، ص: ۱۹۷، معزبا الی فتح الباری: ۳۹/۹

پہلے بھی ہو سکتا ہے اگرچہ مختار ساتواں دن ہے۔

اگر سابع اول میں فوت ہو گیا تو سابع ثانی یعنی چودھویں تاریخ کو کیا جائے، سابع ثانی بھی نہیں ہوا تو سابع ثالث یعنی اکیسویں تاریخ کو کرے۔ (۱)

☆.....☆.....☆

کتاب النذور والایمان

معصیت کی نذر میں کفارہ ہے یا نہیں؟

”عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَنْ نَلَرَ أَنْ يَطِيعَ اللَّهَ فَلْيَطِعه

وَمَنْ نَلَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلْيَعْصِهِ“ (رواه البخاري)

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصیت اور گناہ کی نذر ماننا جائز نہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے

کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر مان لی تو کیا اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟

امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے، یہ حضرات حدیث باب سے

استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کفارہ کا ذکر نہیں، اگر کفارہ ہوتا تو حدیث میں اس کا ذکر ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ معصیت کی نذر کا توڑنا ضروری ہے اور پھر اس کا کفارہ ادا

کرنا بھی واجب ہے جو کفارہ یحییٰ ہے۔ (۱)

ان کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے ہے: ”عن رسول الله صلى

الله عليه وسلم قال: كفارة النلر كفارة اليمين“.

نیز ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”قالت: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: لا نلر في معصية و كفارة كفارة اليمين“.

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عدم ذکر عدم فی کو مستلزم نہیں یعنی

حدیث باب میں اگر کفارے کا ذکر نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفارہ واجب ہی نہیں کیونکہ دوسری

(۱) بعض احناف نے اس قسم کی نذر کے کفارہ میں کچھ فرق کیا ہے وہ یہ کہ نذر معصیت میں اگر معصیت لغاتہ ہے تو اس کا پورا کرنا جائز ہے اور نہ

اس میں کفارہ ہے مثلاً شرب خمر یا زنا کرنے کی نذر۔ اور اگر نذر میں معصیت ظہرہ ہے تو اس کے توڑنے میں کفارہ یحییٰ آنے کا حکم عیدین بابام

تشریح میں مذکور کیجئے۔

روایات میں کفارے کا ذکر معترض ہے۔ (۱)

پیادہ حج کرنے کی نذر کا حکم

”عن انس قال: نذر ث امرأة ان تمشي الى بيت الله فنبيل نبي الله صلى الله عليه

وسلم عن ذلك، فقال: إن الله لغني عن مشيتها مروها فلتركب“ (رواه الترمذي)

اگر کسی شخص نے بیت اللہ کی طرف پیدل جانے کی نذر مانی، کہ ”بَلِّغْهُ عَلَيَّ اَنْ اَمْشِيَ اِلَى

بیت اللہ“ تو اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان الفاظ کی وجہ سے اس کے ذمہ حج یا عمرہ کرنا واجب ہے۔

لیکن اگر کسی شخص نے پیدل جانے کی نذر مانی تھی، اس کے باوجود وہ سوار ہو کر چلا جائے تو اس

سواری کرنے کے نتیجے میں اس پر کفارہ وغیرہ آئے گا یا نہیں اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے ذمہ کوئی کفارہ وغیرہ واجب نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر ذمہ واجب ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارہ یا عین ادا کرنا واجب ہے۔

اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اس حج یا عمرہ کا اعادہ لازم ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی تفصیل

دوسری روایات میں اس طرح آئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مروها فلتركب ولتهد

هديا“ یعنی اس عورت کو حکم دو کہ وہ سوار ہو جائے اور ایک حدی قربانی کرے۔

امام احمد کا استدلال ترمذی کی ایک روایت سے ہے جس میں انہی خاتون کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ

”ولنصم ثلاثة ايام“.

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان خاتون نے دو کام کئے تھے، ایک یہ کہ انہوں نے یہ نذر

مانی تھی کہ میں بیت اللہ پیدل چل کر جاؤں گی، اور دوسرے یہ کہ قسم کھائی تھی کہ میں اوڑھنی نہیں اوڑھوں گی،

(۱) توضیحات: ۳۳۹/۵، والبر المصنوع: ۳۰۳/۵، والعلی فی مکملۃ فتح السہم: ۱۶۳/۲، کتاب النذر،

اب اوڑھنی نہ اوڑھنا اور نیگے سر رہنا عورت کے لئے ناجائز ہے، اس لئے اس خاتون کو ایک تو یہ حکم دیا گیا کہ اوڑھنی اوڑھو، ظاہر ہے کہ جب اوڑھنی اوڑھے گی تو حادثہ ہو جائے گی، اور حادثہ ہونے کے نتیجے میں کفارہ یمن آئے گا، لہذا اس روایت میں ”وَلْتَصِمَنَّ لثَلَاثَةَ أَيَّامٍ“ کا جو حکم دیا گیا وہ اوڑھنی اوڑھ کر حادثہ ہونے کی وجہ سے دیا گیا، اور جہاں تک نذر کا تعلق ہے، اس کے بارے میں اتنا حکم دے دیا کہ ”وَلْتَهْدِ هَدِيًّا“ کہ ایک حدی کا جانور قربان کر دو۔

امام مالکؒ حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ اس شخص کو چاہئے کہ بعد میں اعادہ کرے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، اور حدیث باب حدیث مرفوع ہے اور حدیث مرفوع کا مقابلہ حدیث موقوف سے نہیں کیا جاسکتا۔ (۱)

زمانہ جاہلیت کی نذر کا حکم

”عن عمرؓ قال: يا رسول الله! كنت نذرت أن اعتكف ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية قال: أوف بنذرک“ (رواه الترمذی)

امام شافعیؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر اگر حکم اسلام کے موافق ہو تو اسلام قبول کرنے کے بعد اس نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو زمانہ جاہلیت کی نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمانہ جاہلیت کی نذر صحیح ہی نہیں ہے چونکہ کافر نذر ماننے کا اہل نہیں ہے اس لئے اسلام قبول کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فاء نذر کا حکم دیا ہے وہ حکم حنفیہ کے نزدیک استہاب پر محمول ہے وجوب پر نہیں۔ (۲)

(۱) ملخصاً من التقرير لترمذی: ۱۸۶/۲، والظراہۃ، توضیحات: ۳۶۳/۵، ودرس مسلم: ۲۶۰، وکملة فتح الملمم

: ۱۶۴/۲، کتاب النذر باب من نذر ان یمنی الی الکلمۃ.

(۲) نفعات التلیح: ۲۹۲/۳، وکلمۃ النذر المنطوق: ۳۱۸/۵، و التقریر لترمذی: ۱۹۲/۲

یمین کی اقسام

یمین (قسم) کی تین قسمیں ہیں: ۱- یمین لغو، ۲- یمین غموس، ۳- یمین منعقدہ۔

یمین لغو کی تفسیر میں اختلاف

یمین لغو کی تعریف و تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو وہ یمین کہلاتی ہے جو بلا ارادہ لوگوں کی زبان پر کلام کے دوران ماضی، حال یا مستقبل سے متعلق آجاتی ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کو دوران گفتگو "لا والله، ہلی، والله" وغیرہ الفاظ کہنے کی عادت ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یمین لغو یہ ہے کہ آدمی ماضی یا حال کے کسی بات کو اپنے گمان میں چاہتے ہوئے قسم کھائے، اور بعد میں وہ بات جھوٹی ثابت ہو جائے۔

دلائل ائمہ

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے یمین لغو کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا: "ہی ان يقول الرجل فی کلامه: لا والله، ہلی، والله"۔

امام ابو حنیفہؒ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "هو الحلف علی یمن کاذبہ ویرى انه صادق" یعنی کسی جھوٹی بات پر قسم کھائی اور اپنے گمان میں یہ سمجھتا ہے کہ میں نے سچی بات پر قسم کھائی ہے، اس کو یمین لغو کہتے ہیں۔

یمین لغو کا حکم

یمین لغو کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا یعنی نہ اس میں کفارہ لازم آتا ہے اور نہ یہ گناہ کبیرہ ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے "لا يؤاخذکم الله باللغو فی حبلماکم" کہ اللہ تعالیٰ یمین لغو کے بارے میں تم سے مؤاخذہ نہیں کرے گا۔

یمین غموس کی تعریف اور حکم

یمین غموس یہ ہے کہ آدمی زمانہ ماضی کے کسی فعل یا کسی بات پر قصداً جھوٹی قسم کھائے، اس کے

بارے میں اختلاف ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟
 امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔
 امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ صرف توبہ واستغفار کرنا ہے۔
 دلائل ائمہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "عن
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من حلف علی یمين وهو فیہا الیم فاجر لیقطع بہا ما لا لقی
 اللہ وهو علیہ غضبان"۔ اس حدیث میں یمین غموس کھانے والے کو صرف گنہگار بتلایا ہے، لیکن اس پر
 کفارہ کا ذکر نہیں فرمایا حالانکہ اگر کفارہ واجب ہوتا تو ضرور اس کو ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ یمین غموس میں
 کفارہ واجب نہیں ہے۔

امام شافعیؒ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ چونکہ یمین غموس میں جھوٹ بولا جاتا ہے اور دل بھی اس کو
 جانتا ہے کہ یہ جھوٹ ہے تو گویا دل ہی اس کا کب کرتا ہے اور جس گناہ کا دل کب کرتا ہے اور اس میں دل
 کے قصد کو دخل ہوتا ہے اس پر مؤاخذہ کیا جاتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے "ولا کن یؤاخذکم
 بما کسبت قلوبکم" کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں میں تم سے مؤاخذہ کرے گا جن کا تمہارے دلوں نے
 کب کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یمین غموس میں بھی مؤاخذہ ہوگا، اور مؤاخذہ سے یہاں کفارہ مراد
 ہے، پس ثابت ہو گیا کہ اس قسم میں کفارہ واجب ہوگا۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں مؤاخذہ سے مراد کفارہ نہیں بلکہ اخروی
 مؤاخذہ مراد ہے، اور اس سے نجات کے لئے توبہ واستغفار کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے اس قسم میں توبہ
 استغفار کیا جائے گا۔

یمین منعقدہ کی تعریف اور حکم

قسم کی تیسری قسم یمین منعقدہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی زمانہ مستقبل میں کسی کام کے
 کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے، پس اگر اس نے اپنی قسم کو پورا کیا تو صحیح ہے ورنہ بالاتفاق کفارہ واجب ہوگا،
 اور قسم کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا کپڑا پہنائے، یا ایک غلام آزاد کرے، یا تین دن تک

روزے رکھے۔ چنانچہ قرآن کریم میں یمنین منعقدہ کے بارے میں ارشاد ہے: "وَلَا كُنْ يَدًا خَلَعَتْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ فَكُفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ لَمَنْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" (۱)۔

تقدیم الکفارہ علی الحث جائز ہے یا نہیں؟

"عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ لِرَأْيٍ غَيْرِهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ وَلْيَفْعَلْ" (رواه الترمذی)

اس بات پر فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ کفارہ کو حاث ہونے سے مؤخر کرنا جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ تقدیم الکفارہ علی اليمين یعنی کفارہ کو قسم سے پہلے ادا کرنا درست نہیں، اختلاف اس میں ہے کہ تقدیم الکفارہ علی الحث جائز ہے یا نہیں؟ یعنی قسم کھانے کے بعد حاث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔
جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تقدیم الکفارہ علی الحث جائز نہیں۔ (۲)

دلائل فقہاء

حضرات جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں کفارے کا ذکر پہلے اور حث کا ذکر بعد میں ہے، لہذا معلوم ہوا کہ تقدیم الکفارہ علی الحث جائز ہے۔

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں کفارے پر حث کا عطف حرف واؤ کے ذریعہ کیا گیا ہے جو مطلق جمع کا فائدہ دیتا ہے، ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا حدیث باب سے تقدیم کفارہ کے جواز پر استدلال درست نہیں۔

حضرات حنفیہ ترمذی میں حضرت عبدالرحمن بن سمرہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے: "وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ لِرَأْيٍ غَيْرِهَا خَيْرًا مِنْهَا فَابْتَغِ الْكَفَّارَةَ وَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِكَ"۔

(۱) انظر لهذه الأقسام الثلاثة لليمين، الدر المنثور: ۵/۳۲۱، ۲۸۸، وفتح الباری: ۵/۳۲۱۔

(۲) راجع لتفصيل هذه المسئلة، تكملة فتح الملهم: ۲/۱۸۸، كتاب الإيمان، مسئلة التكفير قبل الحث.

اس حدیث میں حٹ کا ذکر پہلے اور کفارے کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے جو عین مسلک احناف کے مطابق ہے۔

مدار اختلاف

در اصل اس اختلاف کا مدار ایک اور اصولی اختلاف پر ہے کہ کفارہ کے واجب ہونے کا سبب کیا ہے؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ واجب ہونے کا سبب "حٹ" ہے، اور جب تک سبب (حٹ) نہ پایا جائے اس وقت تک سبب (کفارہ) نہیں آسکتا، لہذا جب تک آدمی حائض نہیں ہوگا اس وقت تک اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ کا اصل سبب "یمین" ہے اور "حٹ" اس کے لئے بمنزلہ شرط کے ہے، اور یمین پہلے ہی وجود میں آچکی ہے اور جب سبب وجود میں آچکا ہے تو اب سبب پایا جاسکتا ہے یعنی کفارہ ادا کیا جاسکتا ہے، (۱) واللہ اعلم۔



(۱) ملخصاً من دروس مسلم: ۲/۲۶۷، وراجعہ للتفصیل المزید، و تنظر أيضاً، لقریر ترمذی: ۲/۱۷۹، والدر

کتاب الجہاد والسیر

جہاد سے پہلے اسلام کی دعوت دینے کا حکم

”عن ابی البحتری ان جیشاً من جیوش المسلمین کان امیرہم سلمان الفارسی
..... قال: دعونی ادعوہم کما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدعوہم... إلخ“
(رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے کہ کفار کے ساتھ اسلام کی دعوت دینے سے قبل جہاد کرنا جائز ہے یا نہیں؟ عام طور پر اس مسئلہ میں تین مذاہب بیان کئے جاتے ہیں۔

(۱)..... دعوت الی الاسلام مطلقاً واجب نہیں، حافظ ابن حجرؒ نے یہ قول امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا ہے، جبکہ علامہ نوویؒ نے اس مذہب کو کسی کی طرف منسوب کئے بغیر انتہائی ضعیف یا باطل قرار دیا ہے۔
(۲)..... دعوت الی الاسلام مطلقاً واجب ہے، اور اس وقت تک کافروں سے قتال جائز نہیں ہے جب تک کہ انہیں اسلام کی دعوت نہ دی جائے، چاہے ان کو اس سے قبل اسلام کی دعوت پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

(۳)..... اگر کسی قوم کو قتال سے پہلے اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو ایسی صورت میں دعوت واجب ہے، اور بغیر دعوت ان سے قتال ناجائز ہے، اور اگر اس قوم کو دعوت پہنچ چکی ہو تو ایسی صورت میں قتال سے پہلے دعوت دینا مستحب ہے۔ یہی رائج اور جمہور ائمہ کا مذہب ہے۔

دلائل ائمہ

مالکیہ کے مذہب کی ایک دلیل تو حدیث باب ہے۔

نیز حضرت علیؓ اس وقت تک حملہ نہیں کیا کرتے تھے، جب تک کہ وہ دشمن کو تین دفعہ دعوت اسلام
ندے چکے ہوتے۔

جمہور کی پہلی دلیل ابو رافع ابن ابی العقیق اور کعب بن اشرف کا قتل ہے جو کہ دھوکے سے کیا گیا۔
دوسری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زیدؓ کو حکم دیا کہ ”
اُٹنی“ پر صبح کے وقت حملہ کرو اور بستی کو آگ لگا دو۔

جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن میں دعوت دینے کا ذکر ہے، سو ان کا محمل جمہور کے
نزدیک یہ ہے کہ اگر کسی ایسی قوم کے ساتھ قتال کیا جا رہا ہو جس کو دعوت پہلے پہنچ چکی ہو تو دوبارہ اس کو دعوت
دینا مستحب ہے۔ (۱)

دشمن کو دعوت مبارزہ دینے کا حکم

”إن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أيامه التي لقي فيها العدو، انتظر
حتى مالبت الشمس، ثم قام في الناس فقال: أيها الناس، لا تمنوا لقاء العدو، وسئلوا الله
العالية... الخ“ (رواه البخاري)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دشمن کو دعوت مبارزت (مقابلہ) دینے کا کیا حکم ہے؟
چنانچہ حسن بھریؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دشمن کو دعوت مبارزت
دینا مکروہ ہے۔ (۲)

علامہ ابن منذرؒ نے فرمایا کہ دشمن کو امیر کی اجازت سے دعوت مبارزت دینا جائز ہے۔ اس پر
انہوں نے اجماع نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دعوت مبارزت جائز ہے اور اس میں امیر کی اجازت
ضروری نہیں۔ (۳)

(۱) کشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۵۱، و کتاب المغازی، ص: ۲۲۸

(۲) امام طبری، الامام اوزاعی، الامام احمد اور اسحاق بن راہویہ صہبہ اللہ کی رائے بھی یہی ہے۔

(۳) کشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۲۷۳

اس مسئلہ میں متاخر کے مذہب کے ہمارے میں ابن منذرؒ نے تین صورتیں لکھی ہیں:

(۱) ایک صورت میں مستحب ہے۔ (۲) ایک میں مباح۔ (۳) اور ایک میں مکروہ۔

مستحب اس صورت میں ہے جب اس کی ابتدا، کفار کی طرف سے ہو، اور مقابلہ پر آنے والا قوی شہر ہو، اور ان الامام بھی نہ۔

اور مباح اس صورت میں ہے جب اس کی ابتدا ایمان سے ہو، اور اسلام کی طرف سے ہو، جو شہر قوی نہ۔

اور مکروہ اس صورت میں ہے جب اس کی ابتدا مسلم ذمیہ کی طرف سے ہو۔ (الدر المنثور: ۳/۳۹۸)

دشمن کے مکانات اور درختوں کی تخریق کا حکم

"عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرق نخل بني النضير وقطع

... الخ" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ دشمن کے درختوں، کھیتوں اور مکانات کی تخریق یعنی آگ سے جلانا

جائز ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء کے نزدیک دشمن کے درختوں، کھیتوں اور مکانات کی تخریق جائز ہے، ان کا استدلال

حدیث باب سے ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کے کھجور کے درخت جلادئے۔

امام اوزاعی، لیث بن سعد اور ابو ثور کے نزدیک دشمن کے درختوں اور مکانات کی تخریق و تخریب

مکروہ ہے۔

ان کا استدلال موطا امام مالک میں یحییٰ بن سعید کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ

حضرت ابو بکرؓ نے شام کی طرف جو مختلف لشکر روانہ کئے، ان میں سے یزید بن ابی سفیان کو ایک لشکر کا امیر

بنا کر آپؐ نے یہ وصیت کی "ولا تقطعن شجرأ مشمرأ ولا تخربن عامراً" یعنی شہر دار درخت کو قطعانہ

کاٹنا اور آبادی کو کبھی ویران نہ کرنا۔

امام شافعیؒ نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ

فرماتے ہوئے سنا تھا کہ بلا شام پر مسلمانوں کو فتح ہوگی اس لئے انہوں نے مسلمانوں کے مفاد کے پیش نظر،

یزید بن ابی سفیان کو تخریق اور قطع اشجار سے منع کیا تھا، مطلب یہ ہے کہ ابو بکر صدیقؓ کو اس پیش گوئی پر یقین

تھا کہ شام پر لشکر اسلام غلبہ پائے گا اور وہاں کے درخت اور کھیت وغیرہ مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں گے۔

لہذا اگر درختوں کو جلایا اور کاٹا گیا تو مستقبل میں مسلمانوں ہی کا نقصان ہوگا، اس لئے انہوں نے تخریب اور

تخریق سے منع فرمایا۔ (۱)

جنگ میں عورتوں اور بچوں کے قتل کرنے کا حکم

"عن ابن عمر أن امرأة وُجدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم

(۱) کشف الاری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۳۶۲، وانظر أيضاً، الفرائد: ۳/۳۶۳

مفتولہ، فانکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذلک، ولہی عن قتل النساء والصبيان“
(رواہ الترمذی)

دوران جنگ بچوں اور عورتوں کا قتل ناجائز ہے، علامہ ابن بطالؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔
تاہم اس میں کچھ تفصیل ہے، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک عورتوں اور بچوں کا قتل مطلقاً ناجائز ہے، یہاں تک کہ اگر مردان کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں، یا جب لڑنے والے مرد قلعہ میں پناہ لیں، یا کشتی میں سوار ہو جائیں اور ان کے ساتھ عورتیں اور بچے ہوں، تب بھی ان حضرات کے نزدیک بچوں اور عورتوں کو تیرے مارنا ناجائز نہیں اور نہ ہی تحریق جائز ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔
جمہور فقہاء کے نزدیک بھی جنگ میں عورتوں اور بچوں کا قتل ناجائز ہے، تاہم یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر عورتیں اور بچے مردوں کے ساتھ مل کر ہتھیار اٹھا کر مسلمانوں کے خلاف قتال کریں تو پھر یہ ممانعت باقی نہیں رہے گی اور ان کا قتل جائز ہوگا۔ (۱)

ان کا استدلال سورہ بقرہ کی ان آیات سے ہے: ”وقاتلوہی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم“، ”وافتلوہم حیث یفتحوہم“۔ ان آیات میں عموم ہے کہ مسلمانوں سے جو بھی قتال کرے، اسے قتل کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اس عموم میں عورتیں اور بچے دونوں شامل ہیں۔ (۲)

جہاد میں کفار و مشرکین سے مدد لینے کا حکم

”عن عائشۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج إلى بدر حتی إذا کان بحرۃ الوہر لیقفہ رجل من المشرکین یدکر منه جرأة ونجدة، فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم تؤمن باللہ ورسولہ؟ قال لا، قال: فارجع فلن استعین بمشرک“ (رواہ الترمذی)
مشرک اور کافر سے مدد لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ، علامہ ابن منذرؒ اور علامہ جوزجانیؒ کے نزدیک مشرک سے مدد لینا جائز نہیں، ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، کہ اس میں مشرک سے مدد لینے کی ممانعت ہے۔

(۱) راجع، فتح الباری ۱/۱۸۲، و عمدۃ القاری ۱۳/۳۶۲، و بذل المجہود: ۲۰۰/۱۲، و اوجز المسالک: ۶۳/۹

(۲) کشف الباری، کتاب الجہاد والسریر، ص: ۳۱۲، ۳۲۰، وانظر أيضاً، الدر المنثور: ۴/۳۰۰

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضرورت و حاجت کے تحت مشرک سے مد لینا جائز ہے، علامہ غزالی اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (۱)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے خلاف یہود بنو قریظہ سے مد لی تھی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، امام شافعیؒ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ روایت بعد کی روایات سے منسوخ ہے۔ کیونکہ یہ حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بدر“ کے موقع پر ارشاد فرمائی تھی۔ بعد میں غزوہ خیبر کے موقع پر آپؐ نے یہود بنو قریظہ سے اور غزوہ خنین میں صفوان بن امیہ سے مد لی تھی، ان واقعات سے غزوہ بدر والی مذکورہ روایت منسوخ ہو گئی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس موقع پر ”لن استعین بمشرك“ فرمایا، یہ اسی موقع کے ساتھ خاص ہے۔ (۲)

مسئلہ جعل کی تفصیل

”عن عبد اللہ بن عمر: ان عمر بن الخطاب حمل علی لوس لی سبیل اللہ، فوجدہ یباع... الخ“ (رواہ الترمذی)

جعل اس مال کو کہا جاتا ہے، جو مجاہد فی سبیل اللہ کو بطور زاد و راہ کے دیا جائے تاکہ وہ اپنے کام کو خوش اسلوبی سے انجام دے سکے، جعل کی دو صورتیں ہیں:

(۱)..... کوئی شخص خود تو جہاد میں نہیں جا رہا لیکن جانے والے مجاہد کے ساتھ تعاون کر رہا ہے، اسے سفر خرچ دے رہا ہے اور سواری مہیا کر رہا ہے تو یہ عمل اور صورت مستحسن ہے۔

(۲)..... نام تو تشکیل میں اس کا آیا ہے لیکن اپنی جان جی چراتے ہوئے کسی اور کو اپنے بدلے بھیج دیتا ہے اور اپنی طرف سے مزدوری اور سواری بھی دیتا ہے تو اس مسئلے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب

مالکیہ کے نزدیک اگر رضا کار ہو تو وہ جہاد کسی اور کے بدلے میں جعل یعنی مزدوری لے کر کرے تو

(۱) راجع، المعنی لمن قلنا: ۴۴۷/۱۰، والمجموع شرح المہلب: ۳۸/۲۱

(۲) والطہیل فی کشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۵۴۱، ونظر أيضاً، الفہر المستورد: ۴۵۱/۴

یہ مکروہ ہے اور اگر محض دار ہو اور وہ اپنے بدلے کسی اور کو جعل دے کر بھیج دے تو اس میں کوئی قہاحت نہیں، اس لئے کہ مقصد تو سرحدات کی نگرانی اور حفاظت ہے اور وہ اس صورت میں بھی پوری ہو رہی ہے۔

ان کا استدلال تعامل المل مدینہ سے ہے۔ (۱)

خفیہ کا مذہب

خفیہ کے نزدیک اگر بیت المال میں مجاہدین کے لئے زاد راہ کی گنجائش ہو تو لوگوں سے جعل لینا مکروہ ہے، لیکن اگر بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ مجاہدین کو زاد راہ اور سواریاں فراہم کریں، واضح رہے کہ یہ تعاون کی ایک شکل ہے، نہ کہ بدلے کی۔ (۲)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "لأنه يشبه الأجبر....." یعنی جہاد کے لئے جعل لینا یا جبر کے مشابہ ہے، اور طاعات پر حقیقتاً اجرت لینا حرام ہے اور جو اجرت کے مشابہ ہو، مکروہ ہے۔ مکروہ سے یہاں مکروہ تحریمی مراد ہے۔

شافعیہ کا مذہب

امام شافعی جہاد کے لئے بھل لینے کو بالکل ناجائز قرار دیتے ہیں، البتہ حاکم وقت سے اگر مجاہد جعل لینا ہو تو اس کی گنجائش ہے، اس لئے کہ وہ حاکم کے ساتھ تعاون کر رہا ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے، جو کرتا ہے وہ خود اپنی ذمہ داری پوری کرتا ہے تو کسی اور سے اس کی مزدوری اور معاوضہ کا وہ مستحق نہ ہوگا۔ (۳)

مسئلہ تحریق بالنار میں مذاہب کی تفصیل

"عن عكرمة أن علياً حرق قوماً..... فبلغ ابن عباس فقال لو كنت أنا لم

أحرقهم لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تعلقوا بهلذاب الله" (رواه البخاري)

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ دشمن پر قابو پانے کے بعد اس کو نذر آتش کرنا بالاتفاق ناجائز

(۱) شرح من مآل: ۱۳۷/۵، والمدونة الكبرى: ۳۲/۲

(۲) شرح من مآل: ۱۳۷/۵، وفتح القدير: ۱۹۳/۵

(۳) كشف الباري، كتاب الجهاد والسر، ص: ۱۳۷، وانظر أيضاً، الدر المنصور: ۳۲۰/۴، وجمع الباری: ۵۱۷/۷

ہے۔ اسی طرح تخریق کے بغیر دشمن پر قابو پانا ممکن ہو تب بھی تخریق جائز نہیں۔ تاہم اگر تخریق کے بغیر قابو پانا ناممکن ہو تو اس صورت میں اکثر علماء کے نزدیک تخریق جائز ہے۔ (۱)

صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک تخریق مطلقاً ناجائز ہے، اس کا سبب چاہے کفر ہو یا قصاص ہو یا حالت جنگ میں ہوتا ہو۔

حضرت علیؓ اور خالد بن ولیدؓ کے نزدیک تخریق جائز ہے، یہی رائے معاذ بن جبلؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کی ہے۔ (۲)

دشمن کی سرزمین میں مصحف لے جانے کا حکم

”إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو“ (

رواه البخاري)

دشمن کی سرزمین میں قرآن کریم لے جانے کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

(۱)..... مطلقاً ناجائز ہے، یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔

(۲)..... مطلقاً جائز ہے، علامہ ابن الہمد رکتے ہیں کہ یہ امام اعظمؒ کا مذہب ہے۔

(۳)..... قرآن مجید کی اہانت کا خطرہ ہو تو تب ناجائز ہے، اور اگر ایسا کوئی خطرہ نہ ہو تو کوئی حرج

نہیں۔ یہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اکثر احناف اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ اس حکم کا مدار اس علت پر ہے ”مخالفة أن يناله العدو“ یعنی دشمن کے ہاتھ مصحف لگنے کا خوف اس کی علت ہے۔

حاصل کلام

حاصل یہ ہے کہ امام مالکؒ ”سفر بالمصحف“ کو مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ

حدیث میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ لشکر چھوٹا ہو یا بڑا ہو، بہر حال غفلت میں مصحف دشمن کے ہاتھ لگنے کا اندیشہ تو ہوتا ہی ہے۔

اور جمہور فقہاء اس کے جواز کے قائل ہیں، جب کہ لشکر بڑا ہو، مأمون ہو، کیونکہ مدار دشمن کے

ہاتھ لگنے کا خوف ہے اور جب خوف نہ ہو تو جائز ہے۔

(۱) الفروع المصنوعة: ۴/۲۰۲، مغربا جلی لراحہ بخاری: ۱۶/۱۴۰

(۲) اسطر لہذا المسئلة، کشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۳۳۵، مسوما جلی فتح الباری: ۱۸۵/۶، وایضاً الباری

اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف بڑے لشکر کی ضرورت میں ہے سر لیا اور چھاپے بار دستوں کے لئے باقاعدہ رائے، صحف ساتھ لے جانا جائز نہیں ہے۔ (۱)

استدلال رائے

مالکیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ ہیں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو“۔ اس روایت میں مطلقاً ممانعت وارد ہے، چاہے لشکر چھوٹا ہو یا بڑا۔

جمہور جو کہ تفصیل کے قائل ہیں وہ صحیح مسلم کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے ایک طریق میں ”مخافة ان ینالہ العدو“ کا اور دوسرے طریق میں ”لہابی لا آمن ان ینالہ العدو“ کا اضافہ ہے، اور ظاہر ہے خوف بڑے لشکروں میں نہیں ہوتا، بلکہ چھوٹے دستوں میں ہوتا ہے۔ (۲)

تکوار پر سونا چاندی لگانے کا حکم

”عن مزیدۃ قال: دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الفتح وعلی سبغہ ذهب وفضۃ قال طالب: فسألتہ عن الفضة فقال: کانت قبیعة السیف فضۃ“ (درر، فخر مدنی)

حضرات حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تکوار پر سونا لگانے کی قطعاً اجازت نہیں ہے، البتہ چاندی بطور زینت استعمال کی جاسکتی ہے، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ امام احمدؒ سے دونوں قسم کی روایتیں مروی ہیں، ایک قول تو وہی صرف چاندی کے جواز کا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ سونا بھی تکوار میں استعمال کیا جاسکتا ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان کے پاس ایک تکوار تھی، جس کے ڈلے یا گڑے سونے کے تھے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس تکوار کے مذکورہ گڑوں پر سونے کا پانی چڑھا ہوا تھا۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تکوار حضرت عمرؓ کے پاس غنیمت میں آئی ہو اور انہوں نے اپنے پاس رکھ لی ہو اور اس سے استعمال نہ کیا ہو اور یہ تو واضح ہے کہ مردوں کے لئے سونے چاندی کا استعمال منع ہے اس کا

(۱) راجع للتفصیل، لوجر المسالک: ۲۱۸/۸، وشرح النووی علی صحیح مسلم: ۱۳۲/۲، وإعلاء السنن: ۲۶/۱۲

(۲) کشف الباری، کتاب الجہاد والسیر، ص ۲۰۹، وکنز الدقائق لغیر بہ بخاری: ۳۶۹/۲، والبر المنصور: ۳۵۸/۳

رکھنا منع نہیں۔ (۱)

بلوغت کی علامت کیا ہے؟

”عن ابن عمرؓ قال: عُرِضْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ أُحُدٍ وَأَنَا ابْنُ عَشْرَةِ سَنَةٍ فَرَدَّنِي ثُمَّ عُرِضْتُ عَلَيْهِ عَامَ الْخَنْدَقِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسَةِ عَشْرَةِ سَنَةٍ فَأَجَازَنِي، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: هَذَا فَرْقٌ مَابَيْنَ الْمُقَابِلَةِ وَاللَّوْثَةِ“ (رواه الترمذی)

یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ لڑکی نو سال سے پہلے بالغ نہیں ہو سکتی اور لڑکا بارہ سال سے پہلے بالغ نہیں ہو سکتا۔

پھر بچوں کی بلوغت دو قسم پر ہے۔ (۱) بلوغت بالعلامات (۲) بلوغت بالسنین۔

بلوغت بالعلامات

جہاں تک بلوغت بالعلامات کا تعلق ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے۔

کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی علامتیں تین ہیں:

(۱) احتلام (۲) انزال (۳) اِحْبَال، یعنی کسی عورت کو حاملہ بنانے کی صلاحیت۔

لڑکی کے بالغ ہونے کی علامات بھی تین ہیں:

(۱) حیض (۲) احتلام (۳) حبل، یعنی کسی عورت میں حمل ٹھہرنے کی صلاحیت۔

ان مذکورہ علامات میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ ان کے علاوہ ایک علامت ہے جس کو ”

إنبات الشعر“ کہتے ہیں یعنی زیر ناف بال اُگنا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ زیر ناف بال کا اُگنا علامت بلوغ ہے یا نہیں؟

جمہور کے نزدیک یہ بھی بلوغت کی علامات میں سے ایک علامت ہے۔

احناف کے ہاں یہ بلوغ کی علامت نہیں۔

جنہوں نے استدلال بنی قرطہ کے واقعہ سے ہے کہ ان میں اگر کسی کے زیر ناف بال ہوتے تو وہ

بالوں میں شمار ہوتا تھا اس کو قتل کیا جاتا تھا اور جن کے زیر ناف بال نہیں ہوتے ان کو نابالغ سمجھ کر چھوڑ دیا

جاتا تھا۔

بلوغت بالسنین

اور جہاں تک بلوغت بالسنین کا تعلق ہے یعنی اگر بلوغت کی کوئی علامت لڑکا اور لڑکی میں ظاہر نہیں ہوئی تو پھر دونوں کی بلوغت سالوں سے معتبر ہوگی، جس کو بلوغ بالعر کہتے ہیں۔
تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر لڑکا اٹھارہ سال کا ہو جائے، اور لڑکی سترہ سال کی ہو جائے تو یہ دونوں بالغ شمار ہوں گے۔

لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب لڑکا یا لڑکی پندرہ سال کی عمر کے ہو جائیں تو اب دونوں بالغ شمار ہوں گے۔

علماء احناف کے ہاں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ (۱)

رہان (گھوڑ دوڑ) کا حکم

”عن عبد اللہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سابق بین الخیل اللتی لم یغفر... الخ“ (رواہ البخاری)

حدیث باب میں اس بات کی صراحت ہے کہ گھوڑ دوڑ کا مقابلہ جائز ہے، پھر اس میں تفصیل یوں ہے کہ یہ مقابلہ یا تو عوض کے ساتھ ہوگا یعنی اس میں کوئی انعام وغیرہ بھی ہوگا یا بلا عوض، چنانچہ فقہائے امت کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر یہ مقابلہ بلا عوض و انعام ہوگا تو جائز ہے۔

اور اگر یہ سابقہ عوض کے ساتھ ہو، جسے ”مراہنہ“ اور ”رہان“ بھی کہا جاتا ہے تو اس کی تلف صورتیں ہیں، (۲) جو مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی صورت

جو عوض ہو وہ انعام کے طور پر ہو اور مقابلہ کرنے والوں کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو، جیسے سلطان یا اور کوئی بھی دوسرا شخص، یہ صورت بالاجماع جائز ہے، چاہے انعام صرف جیتنے والے کے لئے ہو یا تمام شرکائے مقابلہ کے لئے، یا بعض کے لئے ہو۔

(۱) لم یغفر... الخ، شرح مشکوٰۃ بتفسیر مسیر: ۲۹۵/۵، والتفصیل الجامع فی تکملة فتح الملہم: ۳۸۲/۳، کتاب الإمارة، باب بیان سن البلوغ.

(۲) راجع للتفصیل الجامع، تکملة فتح الملہم: ۳۸۹/۳، کتاب الإمارة، باب المسئلة بین الخیل والتفصیر.

دوسری صورت

اگر مال صرف ایک ہی جانب سے ہو، مثلاً فریقین یوں کہیں کہ اگر تم مجھ سے آگے نکل گئے تو تمہیں اتنا مال بطور انعام دوں گا اور اگر میں تم سے آگے نکل گیا تو میرے لئے کچھ بھی نہیں ہوگا اُدبالعکس۔ یہ صورت بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے۔

تیسری صورت

اگر مال دونوں جانب سے ہو، مثلاً فریقین یوں کہیں: "إِنْ سَبَقْتَنِي فَلَكَ عَلَيَّ كُلُّهُ، وَإِنْ سَبَقْتُكَ فَلِيَ عَلَيْكَ كُلُّهُ" کہ اگر تم مجھ سے آگے نکل گئے تو تمہارے مجھ پر اتنے ہوں گے اور اگر میں تم سے آگے نکل گیا تو تم پر میرے اتنے ہوں گے۔ یہ صورت بالا جماع حرام ہے، کیونکہ یہ دعویٰ قرار ہے، جسے شریعت میں منع کیا گیا ہے۔ (۱)

چوتھی صورت

فریقین معاملے میں کسی تیسرے آدمی کو داخل کریں، یہی تیسرا آدمی "محلل" کہلاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ یہ دو جو اصل فریقین ہیں وہ مال کی ایک مقدار نکالیں اور تیسرا کچھ بھی مال نہ دے اور وہ دونوں اس تیسرے آدمی سے کہیں کہ اگر تم ہم دونوں سے آگے نکل گئے تو ہم دونوں کا سارا مال تمہارا اور اگر ہم دونوں تم سے سبقت کر جائیں تو تم پر ہمارے لئے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

اب اگر وہ تیسرا شخص ان دونوں سے جو اصل فریق ہیں آگے نکل گیا تو پورے مال کا مستحق وہی ہوگا اور اگر وہ دونوں اس محلل سے سبقت کر گئے تو دو صورتیں ہیں:

اگر وہ دونوں ایک ساتھ اس محلل سے آگے نکلے ہیں تو کسی کو دوسرے سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔

اور اگر یہ دونوں اس محلل سے یکے بعد دیگرے آگے نکل جائیں تو ان دونوں میں سے جو اپنے ساتھی پر سبقت کر گیا ہے وہ اس کے مال کا مستحق ہوگا اور یہ دوسرا پہلے کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک یہ صورت اس شرط کے ساتھ جائز ہے جب کہ اس تیسرے آدمی کے بارے میں یہ گمان ہو کہ وہ سب سے آگے نکل جائے گا یا پیچھے رہ جائے گا، ہاں! اگر اس تیسرے کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ ان دونوں سے لازمی طور پر آگے نکل جائے گا، یا اس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ یہ ان دونوں

سے پیچھے رہ جائے گا تو جائز نہیں۔ جمہور کا بھی یہی مسلک ہے۔

البتہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ مکمل کے ساتھ بھی یہ صورت جائز نہیں۔ (۱)

جمہور کی دلیل ابوراؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال: من ادخل فرسأین فرسین، یعنی ہوا لا یأتین ان یسبق فلیس بقمار، ومن ادخل فرساً

بین فرسین، وقد امن ان یسبق لہو قمار"۔ (۲)

یہ مقابلہ کن امور اور کن جانوروں میں جائز ہے؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مقابلہ کن امور اور کن جانوروں میں جائز ہے؟

چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ مقابلے صرف "خف، حافر، وفصل" میں

ہو سکتے ہیں "خف" سے مراد اونٹ اور ہاتھی "حافر" سے مراد گھوڑا، گدھا اور خچر اور "فصل" سے مراد تیر

اندازی ہے، یعنی مقابلے ان تین چیزوں میں منحصر ہیں دیگر کسی بھی چیز میں مقابلے جائز نہیں۔

جبکہ بعض علماء نے اس مقابلے کو صرف گھوڑوں کے ساتھ خاص کیا ہے، یعنی مقابلہ صرف گھوڑوں

کا ہی جائز ہے اور کسی چیز کا مقابلہ جائز نہیں۔

اور حضرت امام عطاءؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام چیزوں میں مقابلے جائز ہیں۔

حضرت سعید بن المسیبؒ سے پتھر پھینکنے کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ اس میں کوئی حرج

نہیں۔ (۳)

☆☆☆

باب الغنیمۃ وما یتعلق بہا

جہاد میں فارس اور راجل کے حصہ کا مسئلہ

"عن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قسم فی النفل، للفارس بسہمین

(۱) عمدۃ القاری: ۱۶۱/۱۴، والمغنی لابن قدامہ: ۳۷۲/۹

(۲) راجع لہذا التخصیل کلہ، کشف الباری، کتاب الجہاد، ص: ۴۶۱، ونظر ابہا، الدر المنصور: ۳۳۷/۴

(۳) کشف الباری، کتاب الجہاد، ص: ۴۶۲، معز یا علی مرفقا المصالح: ۳۱۹/۷، ونظر ابہا، الدر المنصور: ۳۳۷/۴

وللراجل سہم“ (رواہ الترمذی)

مال غنیمت میں فارس (گھوڑ سوار) اور راجل (پیدل لڑنے والے) کے لئے کتنے حصے ہیں؟
اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء اور صاحبینؒ کے نزدیک غنیمت میں فارس کے لئے تین حصے ہیں، دو حصے گھوڑے کے اور ایک فارس کا اپنا اور راجل کے لئے ایک حصہ ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فارس کے دو اور راجل کا ایک حصہ ہے۔ (۱)

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی سب سے مشہور دلیل سنن ابی داؤد میں حضرت مجمع بن جاریہؓ کی روایت ہے کہ: ”
فقسمت خیر علی اهل الحلیة..... فاعطی الفارس سہمین، وللراجل سہماً“.

ان کی دوسری دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم جعل للفارس سہمین وللراجل سہماً“.

حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے حدیث باب کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ حدیث باب بھی
حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، لہذا حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض آگیا، اور دونوں کے درمیان جمع
ممکن نہیں، لہذا ان روایات کی طرف رجوع کیا جائے گا جو غیر ابن عمرؓ سے مروی ہیں مثلاً مجمع بن جاریہؓ
مذکورہ بالا روایت، جہاں امام ابو حنیفہؒ کی متدل ہے۔

اور حدیث باب کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں فارس کے دو حصوں میں سے ایک حصہ تو بطور
اصل کے ہے اور دوسرا حصہ بطور لٹل اور انعام کے ہے، اصلی نہیں۔ (۲)

کتنے گھوڑوں کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا؟

اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ ایک سے زائد گھوڑوں کو غنیمت سے حصہ دیا جائے گا یا نہیں؟

(۱) بلال المحمود: ۳۳۳/۱۲، وفتح الباری: ۶۸/۶

(۲) النظر لهذه المسئلة، دوسم مسلم: ۳۳۰/۲، وکشف الباری، کتاب الجہاد، ص: ۴۲۱ - ج - کتاب المغازی .

ص: ۴۳۳، وفتح المصنوع: ۴۵۲/۳، وفتح الباری: ۴۹۷/۷

چنانچہ طرفین، امام شافعی، امام مالک اور ظاہریہ کا مذہب یہ ہے کہ مجاہد کو اس کے کئی گھوڑوں میں سے صرف اس گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا جس پر اس نے قتال کیا ہے، اگرچہ میدان جنگ میں وہ کئی گھوڑے لایا ہو۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دو کو سہم دیا جائے گا۔

دلائل ائمہ

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں: "بلغني ان الزبير بن العوام شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بفرسين يوم خيبر فسلم يسهم له إلا يسهم فرس واحد". امام ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ وغیرہ حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں اپنے قول کے لئے حضرت حسن بصریؒ کے اس ارشاد سے استدلال فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ غنیمت میں سے دو سے زائد گھوڑوں کو سہم نہیں دیا جائے گا۔

نیز وہ حضرت امام بخاریؒ کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "لا يسهم لافرس من فرسين".

لیکن ظاہرات یہ ہے کہ تابعی کا قول حجت نہیں، خصوصاً جب کہ یہ ثابت بھی ہو چکا ہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خنین میں ایک سے زائد گھوڑے کو سہم نہیں دیا تھا۔ (۱)

کیا بچے کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا؟

"عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي طلحة: إني لست لي غلاماً من غلمانكم يخلعني حتى أخرج إلى خير" (رواه البخاري)

اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے کہ بچے کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ، سفیان ثوری، لیث بن سعد اور ابو ثور وغیرہ کے نزدیک بچا اگر غزوے میں شریک ہو خواہ خدمت کی نیت سے یا قتال کی نیت سے، اس کو سہم نہیں دیا جائے گا، بلکہ امام اپنی مرضی کے موافق کچھ مال وغیرہ دے دیگا۔

جبکہ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک بچہ کو بھی مال غنیمت میں سے بالغ افراد کی طرح حصہ

(۱) لے گا۔

البتہ ان دو حضرات کے اقوال میں لُرق یہ ہے کہ امام مالکؒ سہم کو اس شرط کے ساتھ مشروط فرماتے ہیں کہ وہ بچہ قتال بھی کر سکتا ہو، اس کی طاقت رکھتا ہو، چونکہ اس شرط کے پائے جانے کی صورت میں یہ بچہ آزاد ہے، مذکور ہے اور مقاتل بھی ہے، اس لئے اس کو عام آدمیوں کی سہم دیا جائے گا۔

اور امام اوزاعیؒ مطلقاً بچے کے لئے غنیمت میں سے حصے کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خیبر میں بچوں کو بھی مال غنیمت میں سے حصہ دیا تھا۔ پھر بعد کے مسلمان خلفاء بھی دارالحرب میں پیدا ہونے والے ہر بچے کو حصہ دیتے رہے ہیں۔

جمہور کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے ایک اثر سے ہے: "کان الصبيان والعبيد يُحدون من الغنيمة اذا حضروا الغزوي صدر هذه الامة"۔ کہ "اس امت کی ابتداء میں بچے اور غلام اگر غزوے میں حاضر ہوتے تو انہیں غنیمت میں سے کچھ نہ کچھ دیا جاتا تھا"۔

جہاں تک امام اوزاعیؒ کی دلیل کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ راوی نے "رضخ" (۲) کو "سہم" سے تعبیر کر دیا ہو اور "رضخ" کے قائل جمہور بھی ہیں، اس لئے یہ امام اوزاعیؒ کی دلیل نہیں بن سکتی۔ (۳)

کمک کو مال غنیمت میں سے حصہ دینے کا حکم

اگر کوئی شخص یا لشکر جنگ ختم ہونے کے بعد میدان جنگ پہنچے تو آیا اس کا غنیمت (۴) میں حصہ ہوگا یا نہیں؟ تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک اتفاقی ہے، دوسری اختلائی۔

(۱)..... اتفاقی صورت یہ ہے کہ مذکورہ شخص یا لشکر اس وقت پہنچا جب جنگ ختم ہو چکی، اور غنیمت

(۱) المنہی لابن النعمان: ۲۰۶/۹

(۲) "رضخ" سہم اور حصہ کے علاوہ اس قوم کی چیز کو کہا جاتا ہے جو صورت، غلام یا بچے کو غنیمت تقسیم کرنے کے وقت دی جاتی ہے۔

(۳) انظر للتفصيل، كشف الباری، کتاب الجہاد، ص: ۵۱۴

(۴) غنیمت کے متعلق کی چند شرائط ہیں: جو درجہ ذیل ہیں:

(۱)۔۔۔ مستحق صحیح و سالم ہو، بیمار نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ قتال کی صلاحیت رکھتا ہو، لنگرا، لولا اور ماعدا وغیرہ نہ ہو۔

(۲)۔۔۔ دارالحرب میں اس کا داخلہ قتال کی نیت سے ہی ہو، خواہ بعد میں لڑائی میں حصہ لے لے۔

(۳)۔۔۔ مرد ہو، عورتوں کا غنیمت میں کوئی حصہ نہیں، مگر چہ جنگ میں شریک ہوں۔

(۴) مسلمان ہو، کافر کے لئے غنیمت نہیں، خواہ شریک جنگ ہو۔

کی تقسیم کا ل بھی عمل ہو گیا ہو تو ان کا قیمت میں کوئی حصہ نہیں۔

(۲)۔ اختیاتی صورت یہ ہے کہ جنگ ختم ہونے اور قیمت تقسیم ہونے سے قبل یہ خطر یا نقص وہاں پہنچا تو اس صورت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ قیمت میں شریک ہوں گے، ان کو بھی اس میں سے حصہ ملے گا، بشرطیکہ مال قیمت کو دارالاسلام میں منتقل نہ کیا گیا ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک ان کو قیمت میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔ (۱)

دلائل فقہاء

جمہور کی دلیل بخاری میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بعث ابان بن العاص فی سرية قبل نجد، فقدم ابان بعد فتح خیبر، فلم یسهم له "۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس واقعے سے ان حضرات کا استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ خیبر کا واقعہ ہے، جو فتح کے ساتھ ہی دارالاسلام میں تبدیل ہو چکا تھا، جب کہ مسئلہ باب کا تعلق دارالحرب سے ہے، دارالاسلام میں اس طرح کے کسی ملک کے پہنچنے پر قیمت میں آنے والوں کو بالاتفاق شریک نہیں کیا جاتا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عکرمہ بن ابی جہل کی سرکردگی میں پانچ سو افراد پر مشتمل ایک جماعت بطور ملک ابوامیہ اور زیاد بن لبید بیاضی کی مدد کے لئے روانہ کی، یہ جماعت ان ملک اس وقت پہنچی جب وہ "خیبر" فتح کر چکے تھے تو انہوں نے آنے والی جماعت کو بھی اپنے ساتھ قیمت میں شریک کیا۔ (۲)

اجیر کو مال غنیمت میں حصہ ملے گا یا نہیں؟

"عن صفوان بن یعلیٰ عن ابيه قال: غزوٹ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

غزوة تبوک، فحملت علی بکر، فلهو اوثق اعمالی فی نفسی، فاستاجرٹ اجیراً... الخ"

رواہ الترمذی

(۱) راجع، المرسعة الفقهية: ۳۱۱/۳۱، حنیفة، شروط استحقاق الفیحة.

(۲) والمطہل فی کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۲۶۱، ملاحظہ، الدر المنثور علی سنن ابی داؤد: ۳۳۵/۴

"اجیری فی الفزو" کو مال قیمت میں سے حصے لے گا یا نہیں؟ چنانچہ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ "اجیری فی الفزو" کی روایتیں ہیں: (۱)..... یا تو اجیر للخدمة ہوگا۔ (۲)..... یا اجیر للقتال ہوگا، دلیل میں دونوں کا حکم بیان کیا جائے گا۔

اجیر خدمت کا حکم

اجیر خدمت وہ ہوتا ہے جو کسی مجاہد کی ذاتی خدمت کے لئے یا اس کے گھوڑے وغیرہ کی دیکھ بھال کے لئے ساتھ لے لیا جاتا ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے لیکن مال قیمت میں سے اسے حصے لے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اجیر خدمت کو سہم نہیں ملے گا، صرف اجرت ملے گی کیونکہ وہ قتال کے ارادہ سے نہیں گیا، البتہ اگر اس نے خدمت چھوڑ کر قتال میں شرکت کی تو وہ بھی لشکر میں سے شمار ہوگا اور اسے سہم قیمت ملے گا، بصورت دیگر وہ مال قیمت کا ہرگز مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس کے قتال میں شریک نہ ہونے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ قتال کے ارادہ سے نہیں آیا۔

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام ربیعؒ بن سہاد اور سفیان ثوریؒ وغیرہ سے حنفیہ کے موافق قول منقول ہے۔ امام احمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک روایت تو حنفیہ کے موافق ہے جبکہ دوسری روایت کے مطابق اجیر خدمت کو سہم قیمت مطلقاً نہیں ملے گا۔ امام اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مذہب ہے کہ ذاتی خدمت کے لئے مقررہ اجیر کو قیمت میں سے حصہ نہیں ملے گا۔

اجیر قتال کا حکم

اجیر قتال وہ ہوتا ہے جو کسی دوسرے شخص کے بدلے مزدوری لے کر قتال کے لئے جائے، اس کو مال قیمت میں سے حصے لے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اجیر قتال کو مال قیمت میں سے حصے لے گا، مزدوری نہیں ملے گی۔

ان کی دلیل حضرت عمرؓ کی روایت "الغنیمۃ لئن شهدا للولعۃ" سے ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص میدان جنگ میں موجود ہو اور قتال میں بھی شریک ہو تو اسے مال قیمت میں سے حصہ ملے گا۔

شوافع کا بھی یہی مذہب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمان، آزاد، بالغ اگر صلب قتال میں موجود ہو تو اسے سب غنیمت ملے گا کیونکہ اس پر جہاد فرض ہے جس کی اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا ہاں اگر وہ غلام ہو، نابالغ ہو، یا کافر ہو تو مزدوری اور اجرت کا استحقاق ہوگا۔

مالکیہ اور حنابلہ کا موقف یہ ہے کہ اجیر للتحال کو صرف اس کی اجرت ملے گی۔

ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں حضرت یعلیٰ بن امیرؓ کا ایک شخص کو تین دینار پانچ بنانے کا ذکر موجود ہے اور یہ کہ اس شخص کو تین دینار ہی دئے گئے۔

خفیہ ایسی روایات جن میں اجرت دیئے جانے کا ذکر ہے، اسے "اجیر للخلعة" پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم کا مسئلہ

"عن قتادہ ان انساً أخبرہ قال: اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الجعرانۃ

حبث قسم غنائم حنین" (رواہ البخاری)

دارالحرب کے اندر مجاہدین کے لئے مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں جمہور فقہاء اور احناف میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے۔
 فقہائے احناف کے نزدیک دارالحرب میں غنائم کی تقسیم کسی صورت جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کے دلائل اور ان کا رد

(۱)..... جمہور فقہاء کا پہلا استدلال حدیث باب سے ہے، کہتے ہیں کہ ہر اندہ دارالحرب تھا، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مال غنیمت تقسیم کرنا، دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم کے جواز پر صریح دلیل ہے۔

لیکن علامہ بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ ہر اندہ دارالاسلام تھا، اسے دارالحرب کہنا درست نہیں۔ اس لئے یہ روایت درحقیقت احناف ہی کی دلیل ہے۔

(۲)..... جمہور فقہاء کا دوسرا استدلال اس سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ

(۱) راجع لطعیل هذه المسئلة، کشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۱۶۳ و إجماع الباری: ۵۱۹/۴

بنو مصطلق، غزوہ ہوازن اور غزوہ خیبر میں، جب ان مقامات کی حیثیت دارالحرب کی تھی، مال غنیمت تقسیم کیا تھا۔

جہاں تک غزوہ بنو مصطلق اور غزوہ خیبر کا تعلق ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ بنو مصطلق اور خیبر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح کر کے دارالاسلام بنایا تھا اور وہاں احکام اسلام کا پورا نفاذ عمل میں آیا تھا، اس لئے بنو مصطلق اور خیبر میں تقسیم غنائم کی حیثیت بعینہ ایسی ہوگی جو ایک اسلامی ریاست میں مال غنیمت کی تقسیم کی ہوتی ہے۔

اور جہاں تک ہوازن کا تعلق ہے، سو حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں تصریح کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہوازن کا مال غنیمت ہرانہ آنے کے بعد تقسیم فرمایا تھا۔ لہذا اس سے جمہور کا استدلال کرنا صحیح نہیں، بلکہ یہ خود احناف کا مسئلہ ہے کہ ہرانہ دارالاسلام کے حدود کے اندر واقع تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ جن روایات سے جمہور نے استدلال کیا ہے، وہ خود ان کے خلاف، احناف کے لئے حجت ہیں۔ چنانچہ امام سرخسیؒ نے حضرت مکحولؒ کی ایک روایت نقل کی ہے۔

"ما قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغنائم إلا فی دار الإسلام۔"

یعنی: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ دارالاسلام میں غنائم تقسیم فرمائے۔" (۱)

مال غنیمت میں خیانت کا مسئلہ

"عن عمر بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من وجدتموه غل فی سبیل

اللہ فأحرر لواءه" (رواہ الترمذی)

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور بہت سے صحابہ و تابعین کرامؓ کے نزدیک امیر یا حاکم کو غلول یعنی مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے لئے جسمانی سزا و تعزیر تجویز کرنے کا اختیار ہے، لیکن اس کا مال و متاع جلا تا جائز نہیں۔

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، حسن بصریؒ، امام مکحولؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک اس کا سارا مال و متاع

جلا تا جائز ہے۔

البتہ امام اوزائی فرماتے ہیں کہ تحریق اور جلانے کے حکم سے غلول کرنے والے کا اسلحہ اور لباس مستثنیٰ ہیں، انہیں جلانا جائز نہیں۔

جبکہ حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ حیوان اور مصحف کے علاوہ اس کا سارا مال و متاع جلادیا جائے۔ (۱)
ان حضرات کا استدلال ابوداؤد کی روایت سے ہے ”عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر حرقوا متاع الغال وضربوه“۔
لیکن حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہیؒ نے فرمایا کہ جمہور کے نزدیک یہ روایت تغلیظ پر محمول ہے، اور ان کے نزدیک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متاع غال یعنی مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے مال کی تحریق کا حکم کہیں منقول نہیں ہے۔ (۲)

امام طحاویؒ نے فرمایا کہ یہ روایت سنداً صحیح بھی تسلیم کر لی جائے، تب بھی قابل استدلال نہیں بن سکتی، اس لئے کہ یہ اس وقت پر محمول ہے، جب مالی سزا کا حکم نافذ العمل تھا، بعد میں یہ حکم چونکہ منسوخ ہو گیا، لہذا اب ہر قسم کی مالی سزا منسوخ ہے۔ (۳)
چنانچہ امام طحاویؒ نے فرمایا:

”لو صَحَّ الحديث لاحتمال ان يكون حين كانت العقوبة بالمال“۔ (۴)

غنیمت کے اشیائے خورد و نوش کے استعمال کا حکم

کسی مجاہد کو اگر دار الحرب میں کھانے کو طعام مل جائے، یا اپنی سواری کے لئے گھاس مل جائے تو اس کا کھانا اور استعمال کرنا اس مجاہد کے لئے جائز ہو گا یا نہیں؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا کھانا اور استعمال کرنا جائز ہے، کھانے میں ہر وہ چیز داخل ہے جس کا طعام کے طور پر استعمال معتاد ہو، خواہ تقسیم غنیمت سے قبل ہو یا بعد، امام کی اجازت موجود ہو یا نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ دار الحرب میں کھانے پینے کی اشیاء کا حصول عموماً دشوار ہوتا ہے، اس لئے ضرورت کے پیش

(۱) راجع، المصنف لابن القيم: ۵۲۳/۱۰، وشرح مسلم للنووی: ۱۲۳/۲، وفتح الباری: ۲۳۰/۶، وعمدة القاری

۱۱/۱۵:

(۲) التعلیق المحمود علی سنن أبي داود للعلامة المحدث فخر الحسن گنگوہی: ۵/۲

(۳) راجع، شرح مسلم للنووی: ۱۳۲/۲، وفتح الباری: ۲۳۱/۶، وعمدة القاری: ۱۱/۱۵

(۴) ماخوذ من كشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۶۲۳

نظر اس کو جائز کہا گیا ہے، پھر جمہور کے نزدیک ضرورت نہ ہو تب بھی جائز ہے۔

تاہم بعض علماء مثلاً امام زہری اور امام اوزاعی وغیرہ نے اس کو اذن امام کے ساتھ مقید کیا ہے، جبکہ سلیمان بن موسیٰ یہ فرماتے ہیں کہ ابتداءً تو جائز و درست ہے، لیکن امام منع کر دے تو جائز نہیں ہے، یہی امام محمد سے بھی مروی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس میں حرید توسع ہے، وہ طعام اور گھاس کے علاوہ لکڑی، اسلحہ، گھوڑا اور وہ تل جس میں تقسیم نہ ہوئی ہو، کو بھی اس حکم میں داخل کہتے ہیں۔

پھر جمہور کے نزدیک مذکورہ بالا حکم دارالحرب کے ساتھ خاص ہے، ان اشیاء کو ساتھ لیے دار الاسلام آنا جائز نہیں، اگر ایسا کیا تو ان اشیاء کو غنیمت میں داخل کرنا ضروری ہوگا۔ (۱)

دارالحرب کا دارالاسلام پر حملہ کی صورت میں وہ مسلمانوں

کے اموال کے مالک بن جائیں گے یا نہیں؟

”عن نافع ان عبدلاً بن عمر ابی فلحیق بالروم لظہر علیہ خالد بن الولید لفرقة علی عبد اللہ، وان لروسان بن عمر عار فلحیق بالروم، لظہر علیہ لفرقة علی عبد اللہ“۔ (رواہ البخاری)

اگر اہل حرب دارالاسلام پر حملہ آور ہو کر مسلمانوں کی اموال و املاک پر قبضہ کر کے دارالحرب لے جائیں، پھر اہل اسلام دارالحرب پر حملہ کر کے وہ اموال دارالاسلام لے آئیں تو مسلمانوں میں سے ہر شخص حسب سابق اپنے متعین مال کا مالک ہوگا، یا وہ اموال غنیمت کے حکم میں آکر لاعلیٰ العین سب میں تقسیم ہوگا اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی کا مسلک

امام شافعی کے نزدیک دارالاسلام پر غلبہ و استیلاء سے اہل اسلام کی املاک پر حربوں کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، لہذا جب اہل اسلام دارالحرب پر حملہ کر کے ان املاک و اموال کو دارالاسلام منتقل کریں، تو جو مال جس کی ملکیت تھا، وہ حسب سابق اس کی ملکیت میں رہے گا، ان اموال کا حکم مال غنیمت کا نہیں ہوگا۔

(۱) کشاف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۳۲، و کتاب الجہاد والسر، ص: ۶۳۳

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک

امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ وغیرہ حضرات کا مسلک یہ ہے کہ اہل حرب، دارالاسلام پر حملہ آور ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے اموال کے مالک بن جائیں گے، لیکن جب دارالحرب پر حملہ کر کے اہل اسلام اپنے اموال چھین کر دارالاسلام منتقل کر دیں، تو ان حضرات کے نزدیک اس میں تفصیل ہے۔

اگر پرانے مالک نے مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اپنا متعین مال پالیا تو وہ اس کی ملکیت ہوگی، جب کہ غنائم کی تقسیم کے بعد، اپنے مال پر پرانے مالک کی ملکیت باقی نہیں رہے گی بلکہ وہ غنمین کی ملکیت ہوگی۔

البتہ ان حضرات کے نزدیک غنائم کی تقسیم کے بعد اگر پرانے مالک نے اپنا مال پالیا اور اس کی خواہش ہے کہ غنائم کو قیمت کے عوض اس کا مال مل جائے تو پھر غنائم کے مقابلہ میں اس کا زیادہ استحقاق ہے کہ قیمت کی ادائیگی کی صورت میں اسے وہ مال دے دیا جائے۔ (۱)

دلائل اصحاب مذاہب

امام شافعیؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں تصریح ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو ان کا گھوڑا اور غلام جو دارالحرب بھاگ نکلے تھے، واپس کر دئے گئے تھے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حدیث باب خود امام شافعیؒ کے خلاف امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے لئے محبت ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث باب والی روایت میں اجمال ہے، چنانچہ مؤطا امام مالکؒ میں اسی روایت کے آخر میں یہ تصریح بھی ہے: ”وذلك قبل ان يقاسم“ یعنی مجاہدین اسلام دارالحرب سے جو گھوڑا اور غلام چھین کر دارالاسلام لائے تھے، وہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے واپس کر دیئے گئے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا استدلال حضرت عمر بن خطابؓ کے ایک اثر سے ہے جسے امام طحاویؒ اور امام دارقطنیؒ نے روایت کیا ہے: ”ان عمر قال: فيما احرزه المشركون فاصابه المسلمون

(۱) انظر لهذا الفصل، المنبى لامين لعلنا: ۴۷۵/۱۰، وفتح الباری: ۲۲۳/۶، واورجر المسالك: ۲۷۱/۸،

وعند طحاوی: ۳/۱۵، وشرح ابن مطلق: ۲۲۷/۵، ورد المحتار: ۲۵۷/۶

لعرلہ صاحبہ، قال ان ادر کہ قبل ان بقسم فہولہ، وان جرت فیہ السہام فلاشی لہ۔
 مطلب یہ ہے کہ جو مال مشرکین نے چھینا اور مسلمانوں نے اسے (جہاد میں دوبارہ) حاصل کر لیا،
 بعد میں اصل مالک نے اپنا مال پہچان لیا تو حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے تقسیم سے پہلے یہ مال
 پایا، تب تو یہ اس کا حق ہے ورنہ اگر مجاہدین میں حصے تقسیم ہوئے تو پھر اس کا کوئی حق باقی نہیں رہے گا۔ (۱)

مکاتب، مدبر اور اُم الولد کا حکم

یہاں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اسی مال میں جسے اہل حرب نے چھینا اور اہل اسلام نے اسے حملہ
 کر کے دوبارہ حاصل کر لیا، مکاتب، مدبر اور اُم الولد بھی شامل ہوں، تو ان کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی اختلاف
 ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مسلمانوں کے عام اموال کی طرح مکاتب، مدبر اور اُم الولد
 پر بھی غلبہ و استیلاء سے مشرکین اہل حرب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، لہذا وہ عام اموال کی طرح مال غنیمت
 کی تقسیم سے پہلے تو پرانے مالک کو واپس لوٹا دیئے جائیں گے، لیکن تقسیم کے بعد صرف اس صورت میں
 انہیں مالک قدیم کو واپس لوٹانا جائز ہوگا، جب وہ ان کی قیمت یا عوض ادا کرے۔ (۲)

حضرات حنفیہ کے نزدیک مکاتب، مدبر اور اُم الولد عام اموال کے حکم میں نہیں، شرعاً یہ تینوں
 ”آزاد“ کے حکم میں ہیں، جن پر عام اموال کی طرح مشرکین اہل حرب کی ملکیت غلبہ و استیلاء سے قطعاً
 ثابت نہیں ہوتی، اس لئے عام اموال کے برعکس تینوں میں سے ہر ایک پر پرانے مالک کی ملکیت بہر
 صورت برقرار رہتی ہے، مال غنیمت کی تقسیم سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی، لہذا مال غنیمت چاہے تقسیم
 ہوا ہو یا نہیں ہوا ہو، مکاتب، مدبر اور اُم الولد پرانے مالک کی ملکیت کے تحت رہیں گے۔ (۳)

عبد آبق کا حکم

اسی مسئلہ کے ذیل میں فقہاء نے ”عبد آبق“ یعنی بکھوڑے غلام کا حکم بھی بیان کیا ہے۔

(۱) ملخصاً من کشف الناری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۵۷۳، وانظر أيضاً، الدر المنثور ۴/۲۶۹

(۲) المعنی لاسن لدمیہ: ۱۰/۴۷۴

(۳) ارحر المالک: ۸/۴۸۰، ورد المحتار: ۶/۲۵۹، راجع لتفصیل الدلائل، کشف الناری، کتاب الجہاد

عبدالہی کے حکم میں خودائتہ احناف کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عبدالہی مکاتب، مدبر اور ام الولد کے حکم میں ہے، اس لئے دارالحرب بھاگنے کے بعد مولا کی ملکیت ختم ہونے کی وجہ سے عبدالہی آزاد غلام کی طرح کسی کا مملوک نہیں بن سکتا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عبدالہی کا حکم عام اموال و املاک کی طرح ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک غلبہ و استیلاء کے ذریعہ اہل حرب، عبدالہی کے مالک ہوں گے، چنانچہ جب اہل اسلام، دارالحرب پر حملہ کر کے، اسے پکڑ کر ساتھ لائیں تو مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے پرانا مالک قیمت ادا کئے بغیر اسے لینے کا مجاز ہوگا، البتہ مال غنیمت کی تقسیم کے بعد اس کا استحقاق قیمت کی ادائیگی سے مشروط ہوگا۔ (۱)

خمس کن لوگوں کو دیا جائے گا؟

علمائے اسلام کا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ غنیمت کے پانچ حصے کیے جائیں گے، جن میں چار حصے غنمین کے ہوں گے، یعنی جو لوگ غزوہ میں شریک تھے، ایک حصہ جو خسر کہلاتا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ اس کا مستحق کون لوگ ہوں گے اور اس کو کہاں خرچ کیا جائے گا؟ تفصیل مذہب حسب ذیل ہے:

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ خسر کے تین حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ یتائی کا ہوگا، ایک حصہ مساکین کا اور ایک ابن السبیل (مسافروں) کا۔

البتہ ابن السبیل کے تحت فقراء ذوی القربیٰ بھی داخل ہیں اور اس معاملے میں ان کو ترجیح دی جائے گی اور ذوی القربیٰ میں جو اغنیاء ہوں گے ان کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہوگا، امام وقت اس تقسیم میں خود مختار ہوگا کہ کسی کو دے یا نہ دے، یہ خلفائے راشدین کا مسلک بھی ہے۔

ذوی القربیٰ میں قرابت سے مراد قرابت رسول ہے، یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار

وغیرہ۔

شافعی و حنابلہ کا مسلک

شافعی و حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ خسر کے پانچ حصے ہوں گے، جو ان لوگوں پر تقسیم ہوں گے: یتائی،

(۱) و تفصیل الدلائل فی کشف النوری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۵۸۷

مساکین، ین السبیل، ذوی القربیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اب چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا چکے تو ان کا حصہ مصالح مسلمین اور اسلحہ وغیرہ کی خریداری پر صرف ہوگا۔

پھر ان حضرات کے ہاں ذوی القربیٰ میں فقراء کی کوئی تخصیص نہیں، اغنیائے ذوی القربیٰ بھی اسی سهم کے مستحق ہوں گے۔

مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک خمس اور اسی طرح جز یہ، فنی، مشور اور خراج وغیرہ سب کا کل بیت المال ہے، امام وقت اپنی صوابدید کے مطابق اس کو مسلمانوں کے مصالح پر خرچ کرے گا، لیکن اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان یعنی بنو ہاشم کو ترجیح دی جائے گی اور ان کو بہت وافر مقدار اس میں سے عطا کیا جائے گا، کہ وہ زکوٰۃ کا مال نہیں لے سکتے، پھر عام مسلمانوں کے مختلف مصالح میں صرف کیا جائے گا، جیسے مساجد، پلوں اور غزوات وغیرہ۔ (۱)

ذوی القربیٰ سے مراد کون لوگ ہیں؟

علمائے امت کا ذوی القربیٰ میں بھی اختلاف ہے کہ اس سے مراد کون ہیں، اس میں علامہ قرطبی نے تین اقوال ذکر فرمائے ہیں:

(۱)..... پورا قبیلہ قریش ہے، یہ بعض سلف کا قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتدائے بعثت کے وقت جب کوہ صفا پر چڑھے تو آپ نے یہ آواز دی: "یا بنی فلان، یا بنی عبد مناف، یا بنی عبد المطلب، یا بنی کعب بن مرہ، یا بنی عبد شمس، انقلدوا انفسکم من النار... إلخ۔"

(۲)..... بنو ہاشم و بنو عبد مناف ہیں، اس کے قائل امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور مجاہد وغیرہ حضرات ہیں۔

(۳)..... صرف بنو ہاشم ہیں، یہ قول حضرت عمر بن عبد العزیز، امام مالک، ثوری، اور امام اوزاعی وغیرہ حضرات کا ہے۔

یہی تین اقوال احناف کا بھی ہے، اور بنو ہاشم سے مراد آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور

(۱) راجع لهذه المسئلة بجميع تفصيلها، کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۱۸۹-۱۹۰-۲۰۳

اولاد حارث بن عبدالمطلب ہیں۔ (۱)

☆☆☆

باب النفل

نفل کے لغوی و اصطلاحی معنی

نفل کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں۔

اصطلاح شرع میں نفل اس انعام اور زیادتی کو کہتے ہیں جو مجاہد و مقاتل کو غنیمت کے علاوہ ملتی

ہے۔ (۲)

نفل کی مشروعیت

نفل کی مشروعیت پر جمہور علماء و فقہاء کا اتفاق ہے، جبکہ صرف ایک فقیہ عمرو بن شعیب اس کی عدم مشروعیت کے قائل ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی منجائش نہیں، لیکن یہ قول مرجوح ہے۔

پھر امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس کو ضرورت کے ساتھ مشروع و مقید کرتے ہیں کہ جب تک شدید ضرورت نہ ہو، مثلاً مسلمان تعداد میں کم اور کفار زیادہ ہوں تو جائز ہے، ورنہ نہیں۔

جبکہ حنفیہ اس کے مطلق جواز کے قائل ہیں، کیونکہ یہ بھی تحریض و ترغیب کی ایک قسم ہے، اسی کا حکم خداوندی بھی ہے کہ: "بِآيَاتِهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ" کہ "اے نبی! مسلمانوں کو قتال پر ابھارو"۔ یہ حکم مطلق ہے۔

تاہم اختلاف یہ بھی فرماتے ہیں کہ امام وقت کے لئے یہ مناسب نہیں کہ سارا مال غنیمت ہی کسی کو نفل کے طور پر دے دے، کیونکہ اس میں دوسرے مقاتلین کا حق مارا جائے گا، لیکن اگر ایسا کرے تو جائز ہے۔ (۳)

(۱) کشف الباری، کتاب العسس، ص: ۲۰۲

(۲) کشف الباری، کتاب العسس، ص: ۳۳۵

(۳) کشف الباری، کتاب العسس، ص: ۳۳۶

محکم تفصیل

نفل کی ادائیگی بیت المال سے بھی جائز ہے، لیکن اس صورت میں نفل کی نوع اور مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح دشمن سے عنقریب جو غنیمت حاصل ہوگی، اس میں بھی تحلیل جائز ہے، اس میں اگرچہ جہالت پائی جاتی ہے کہ کیا معلوم غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں؟ لیکن یہ جہالت معزز نہیں کہ اس کی ضرورت ہے۔

پھر فقہاء امت کا اس امر میں اختلاف ہے کہ نفل اگر غنیمت سے ہو تو کس چیز سے ہوگی؟ حنابلہ کے نزدیک نفل خمس غنیمت کے رابع سے دیا جائے گا، یہی قول حضرت انس کا بھی ہے، دلیل یہ حدیث ہے، "لا نفل الا بعد الخمس"۔

شوافع کے نزدیک نفل خمس الخمس سے دیا جائے گا، یعنی غنیمت کے پانچویں حصے کا پانچواں بطور نفل ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر جنگ کے دوران تحلیل کرے تو غنیمت کے خمس کا رابع ہوگا، اور اگر مال غنیمت کے احراز کے بعد کرے، یعنی جنگ ختم ہونے کے بعد تقسیم غنیمت کا عمل شروع ہو جائے اور اس وقت نفل دینے کا اعلان کرے تو وہ خمس سے ہوگا۔ جبکہ مالکیہ کے نزدیک تحلیل خمس غنیمت سے ہوگی۔ (۱)

نفل کی مقدار

فقہاء کے نزدیک نفل کی دو مقداریں ہیں، ادنیٰ اور اعلیٰ۔ ادنیٰ تو یہ ہے کہ ٹکٹ یا رابع یا اس سے بھی کم ہو یا بالکل نہ ہو، امام وقت کو ان سب چیزوں میں اختیار ہے کہ نفل میں ٹکٹ دے یا رابع یا اس سے کم یا بالکل نہ دے، اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ تاہم حد اعلیٰ میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک ٹکٹ سے زائد مقدار نفل کے طور پر نہیں دی جاسکتی۔ امام شافعیؒ کے ہاں نفل کی کوئی حد اعلیٰ نہیں ہے، بلکہ یہ امام وقت کی رائے پر منحصر ہے کہ نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ٹکٹ دیا ہے تو کبھی ریل، جو اس بات کی دلیل ہے کہ نفل کی کوئی حد نہیں۔
جبکہ خفیہ کے نزدیک بھی نفل کی کوئی اعلیٰ مقدار متعین نہیں ہے، امام وقت چاہے تو ساری غنیمت
بھی سریہ کو دے سکتا ہے، لیکن وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ فعل مناسب نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں
دوسرے غنمین کا حق مارا جائے گا، کما مر۔ (۱)

☆☆☆

باب الفی

مال فی کی تقسیم کس طرح ہوگی؟

فی وہ مال کہلاتا ہے، جو کفار سے بغیر ایجاب خیل و رکاب یعنی لڑائی کے بغیر حاصل ہو۔
یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ رہا کہ مال فی کی تقسیم کے اندر امام و حاکم کونسا طریقہ
اختیار کرے؟ اس میں تین مذاہب ہیں:

(۱)..... امام تقسیم میں مساوات اختیار کرے، سب کو برابر حصہ دے، یہ حضرت ابو بکر علی رضی
اللہ عنہما اور امام شافعی کا مذہب ہے اور امام احمدؒ سے یہ ایک روایت ہے۔

(۲)..... امام تقسیم میں تفضیل اختیار کرے، یعنی امام کو چاہئے کہ فرق مراتب و درجات کا لحاظ
رکھے، کسی کو زیادہ دے اور کسی کو کم، یہ حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی
ہے۔

(۳)..... مذہب خفیہ اس مسئلے میں یہ ہے کہ یہ معاملہ امام کے سپرد ہے کہ جس طرح چاہے اور
جسے چاہے، دے یا نہ دے، مساوات کرے یا تفضیل، اس میں امام مختار ہے، یہی ایک روایت امام احمدؒ سے
بھی ہے۔ (۲)

(۱) کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۳۸، وانظر أيضا، الدر المنثور: ۴/۳۵۹

(۲) کشف الباری، کتاب الجزية، ص: ۵۳۵، معزبا إلى فتح الباری: ۶/۲۶۹، و مرآة المصلح: ۸/۱۰۳

مال فی میں سے خمس نکالا جائے گا یا نہیں؟

قرآن کریم کی آیت ”واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ.....“ کی رو سے قیمت سے خمس نکالا جاتا ہے، لیکن فی میں بھی خمس ہے یا نہیں، یہ مسئلہ اختلافی ہے۔
امام شافعی نے جمہور فقہاء کی رائے سے ہٹ کر یہ قول اختیار کیا ہے کہ فی میں بھی خمس ہے، یہ مذہب صحابہ کرام میں سے کسی کا نہیں ہے نہ بعد کے ادوار میں کسی تابعی وغیرہ کا ہے، اس لئے اس قول کو ان کا تفرد کہا جائے گا۔ امام ابن المنذر فرماتے ہیں:

”انفرد الشافعی بقوله: إن فی الفیء الخمس کخمس الغنیمۃ، ولا یحفظ

ذلک عن أحلمن الصحابة ولا من بعدهم.....“ (۱)

☆☆☆

باب السلب

سلب کے لغوی و اصطلاحی معنی

سلب کے لغوی معنی ہیں زبردستی چھیننا ہوا مال۔

اور اصطلاحی معنی ہیں: ”ما یوجد مع المحارب من ملبوس وغیرہ“ کہ مقاتل کے ساتھ جو لباس ہتھیار وغیرہ ہوتا ہے، اس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

سلب کی شرعی حیثیت

”عن ابی قتادۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من قتل قتلاً علیہ

بیتۃ فله سلبہ“ (رواہ الترمذی)

جمہور فقہائے امت کا موقف یہ ہے کہ کوئی مسلم مجاہد دورانِ معرکہ کسی مشرک کو آگے بڑھ کر قتل

کرے تو جو کچھ مال و اسباب اس مشرک کے پاس ہوتا ہے، اس کا یہ مجاہد مسلم مستحق ہوتا ہے، اس میں کوئی

(۱) کنز الدہاء، کتاب الجہاد، ص: ۵۳۷ مسودا فی فتح الباری: ۲۶۹/۶، و مرآۃ المفیع: ۹۸/۸

امٹکاف نفى۔

تاہم اس میں فقہاء کا امٹکاف ہے کہ آیا اس کے لئے امام کی اجازت بھی ضرورى ہے یا نہیں؟ (۱)
تو حنفیہ اور مالکیہ کے علاوہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے امام کی اجازت کی کوئی
ضرورت نہیں، امام سلب کی تصریح کرے یا نہ کرے، مقاتل بہر حال اس کا مستحق ہوگا۔

جبکہ حضرات حنفیہ اس کے لئے امام کی اجازت کو شرط قرار دیتے ہیں، مثلاً یہ کہے کہ نفیت مع
ہونے سے پہلے جو کسی کو قتل کرے گا "فلا ملہ" ، بصورت دیگر سلب بھی نفیت کا حصہ ہوگا، جو فائمن
کے درمیان تقسیم ہوگا۔ (۲)

مالکیہ کا مذہب بھی احناف کے قریب قریب ہے، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ امام کے لئے یہ مناسب
نہیں کہ ابتداء اس طرح کی کوئی بات یا شرط لگائے، ہاں اجنگ ختم ہونے کے بعد ایسی بات کہی جاسکتی ہے،
تا کہ نبیت مقاتل میں فساد نہ آئے۔

جمہور کی دلیل

جمہور کی دلیل اس سلسلے میں حدیث باب ہے، کہ مقتول کا سامان اس شخص کے لئے ہے جس نے
اس کو قتل کیا ہے، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً ارشاد فرمایا ہے کہ مقتول کا سلب
قاتل کو ملے گا، امیر کے اعلان اور اجازت کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔

لیکن اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں مذکور حکم تشریحی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے
بحیثیت امیر انجیش کے یہ اعلان خاص ان لوگوں کے لئے فرمایا تھا جو اس غزوہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ شریک تھے، اس کے علاوہ جس غزوہ میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرمایا اس میں بھی
خطاب صرف موجودین سے تھا، اس کو اصطلاحی الفاظ میں اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ "مَنْ" میں
اگرچہ عموم ہے لیکن مراد اس سے خصوص ہے۔ (۳)

دلائل احناف

اس مسئلے میں احناف کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) راجع للتفصیل . نکتۃ فتح المسلمین : ۱۱/۳ ، کتاب الجہاد والسر . مسئلۃ السلب للقاتل .

(۲) راجع . عمدۃ القاری : ۱۵/۲۵ ، وفتح الباری : ۲۳۸/۶ ، وحلیۃ ابن عابدین : ۲۶۰/۳

(۳) راجع . شرح صحیح مسلم للنووی : ۸۷/۲ ، و عمدۃ القاری : ۱۵/۶۹ ، و اکمال المعلم : ۶۰/۶

(۱)..... پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "واعلموا انما غنیمت من شیء فان للہ خمسہ"۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے "اربعة اخماس" غنیمین کا حق ہے، اگر غنیمت میں سے سلب کو سٹشی کر کے صرف قاتل کے لئے خاص کیا جائے تو اس سے "زیادة علی کتاب اللہ" لازم آتی ہے، اور یہ جائز نہیں۔

(۲)..... دوسری دلیل صحیح مسلم میں قتل ابی جہل کا واقعہ ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "معاذ بن عمرو" اور "معوذ بن عفراء" دونوں سے فرمایا: "یکلا کما قتلہ" جس سے معلوم ہوا کہ قاتل یہ دونوں تھے، مگر اسی حدیث میں یہ صراحت ہے کہ: "لفقضى بسلبہ لمعاذ بن عمرو" اور "معوذ بن عفراء" کو قاتل ہونے کے باوجود نہیں دیا، معلوم ہوا کہ قاتل اذن امام کے بغیر سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔

(۳)..... تیسری دلیل حضرت عوف بن مالک اور حضرت خالد بن ولید کا واقعہ ہے، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو سلب دیئے جانے کے بارے میں فرمایا: "لا تعطہ یا خالد"۔ یہ حدیث عدم وجوب میں بالکل صریح ہے۔ (۱)

کیا استحقاق سلب کے لئے بینہ ضروری ہے؟

"عن ابی قتادۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من قتل قتیلًا لہ علیہ

بینۃ للہ سلبہ" (رواہ الترمذی)

سلب کے بارے میں مشہور اختلافی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ استحقاق سلب کے لئے بینہ ضروری ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ استحقاق سلب کے لئے بینہ پیش کرنا ضروری ہے، جب تک قاتل بینہ پیش نہ کرے گا کہ قاتل اسی نے کیا ہے، اس کا دعویٰ استحقاق سلب میں مقبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ حدیث باب میں "لہ علیہ بینۃ" کے الفاظ کی تصریح ہے۔

دوسری طرف امام مالک اور امام اوزاعی کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے بینہ کی کوئی ضرورت

(۱) الطہر لہذا المسئلۃ، کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۷۹، وروس مسلم: ۴/۲۲۳، ولفیہ ترمذی: ۲/۲۲۲

۲۲۲، والدر المنطود: ۴/۲۳۸، ولفیہ بخاری: ۲/۳۸۶

نہیں، قاتل کا اتنا کہنا کافی ہے کہ: "انا قتلته"۔

ان کی دلیل حضرت ابوقنادہ اور معاذ بن الجوحؓ کی حدیثیں ہیں، کہ ان میں نبی علیہ السلام نے ان دونوں سے کوئی بیڑہ اور قسم وغیرہ نہیں مانگی۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابوقنادہ سے گواہی نہ مانگنے کا دعویٰ اس لئے درست نہیں کہ واقدی کی مغازی میں آیا ہے کہ اوس بن خویؓ نے اس موقع پر گواہی دی تھی۔

اور اگر بالفرض یہ صحیح نہ بھی ہو تو ممکن ہے کہ نبی علیہ السلام کو کسی اور ذریعے سے یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ قاتل ابوقنادہ ہی ہیں۔ (۱)

سلب سے خمس لیا جائے گا یا نہیں؟

سلب کے بارے میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ سلب سے خمس لیا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ اس مسئلے میں چار مذاہب منقول ہیں۔

(۱).....شافعیہ (ان کے مشہور قول کے مطابق) اور حنابلہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ سلب میں تخمیس جاری نہیں ہوگی، مطلب یہ ہے کہ سلب قاتل کے حوالے کر دیا جائے گا اور اس میں سے خمس نہیں لیا جائے گا۔

ان حضرات کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت خالد بن ولیدؓ کی حدیث ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالسلب للقاتل، ولم یخمس السلب"۔ کہ "آپ علیہ السلام نے سلب قاتل کو دینے کا حکم جاری کیا اور اس سے خمس نہیں لیا۔"

(۲).....امام اوزاعیؒ اور امام مکحولؒ کے نزدیک سلب کا بھی خمس نکالا جائے گا۔

ان حضرات کی دلیل آیت قرآنی: "واعلموا انما غنیمت من شیء فان للہ خمسہ وللسرسل" ہے، کہ یہ آیت عام ہے، چنانچہ غنائم میں مطلقاً خمس لینے کا عمل جاری ہوگا۔ یہی مذہب حضرت ابن عباسؓ کا بھی ہے۔

(۳).....اس مسئلے میں تیسرا مذہب امام اسحاقؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں: "ان استکثر الامام السلب خمسہ، وذلک الیہ" کہ "امام اگر یہ دیکھے کہ سلب کی مقدار بہت زیادہ ہے تو اس کی تخمیس

کرے گا اور اس کا اختیار امام کو ہوگا۔“

ان کی دلیل ابن سیرین سے مروی حدیث ہے کہ براء بن مالک کو ایک مرتبہ دو کنگن ملیں اور دوسرا سامان بھی ملا تو اس موقع پر حضرت ابو طلحہؓ نے فرمایا کہ ہم پہلے سلب میں سے نفیس نہیں لیا کرتے تھے، تاہم براء کا سلب جو ہے وہ معتد بہ مال ہے، اس لئے میں اس کا نفیس لوں گا۔ چنانچہ یہ پہلا سلب تھا جس میں نفیس ہوئی، اس سلب کی مقدار میں ہزار تھی۔

(۳)..... اس مسئلے میں چوتھا مذہب حنفیہ اور مالکیہ کا ہے ان حضرات کے نزدیک سلب مقتول دوسرے غنائم کی طرح ہے، یہ قاتل کے ساتھ بخش نہیں، بلکہ قاتل وغیر قاتل سب اس میں برابر ہیں، سلب کو امام لقل کے طور پر دے گا۔

اب احناف کے ہاں محل التخلیل غنائم کو دار الاسلام منتقل کرنے سے قبل تو اربعۃ الاغناس ہے اور دار الاسلام منتقل کرنے کے بعد نفیس ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک ہر حال میں نفیس ہے اور امام کی رائے پر موقوف ہے، وہ اگر مناسب سمجھے گا تو قاتل کو دے گا، ورنہ نہیں۔ (۱)

❦❦❦

باب حکم الاساری

فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑنے کا حکم

”عن عمران بن حصینؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدی رجلین من

المسلمین ہر رجل من المشرکین“ (رواہ الترمذی)

اس مسئلہ میں احناف ہے کہ کفار کے جنگی قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ اثنی عشر ماتے ہیں کہ کفار کے جنگی قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا جائز ہے، فدیہ خواہ بالمال ہو

یا ان مسلمان قیدیوں کے بدلے میں، اور جو کفار کے قبضے میں ہیں۔

(۱) کشف الباری، کتاب الخمس، ص: ۳۸۵، والطراہی، الدر المنثور: ۴/۴۴۴

دلائل ائمہ

امام شافعی حدیث باب میں ثمامہ بن اثال کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو بغیر کسی فدیہ کے چھوڑ دیا۔

نیز امام شافعی آیت قرآنیہ: "لَمَّا قَامَا يُبْعَدُوا مَافِدَاءً" سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

حضرات جمہوران دونوں دلائل کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حدیث باب اور آیت مذکورہ میں جو حکم مذکور ہے وہ منسوخ ہے، اور ناسخ "آیۃ السیف" ہے، جو جمہور کی دلیل ہے یعنی یہ آیت کریمہ: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ"۔ کیونکہ اس بارے میں یہ آیت سب سے آخر میں نازل کی گئی ہے۔ (۱) واللہ اعلم

☆☆☆

باب الأمان

عورت کے امان دینے کا حکم

"عن أم هانئ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد أجرتنا من أجرت

يا أم هانئ... الخ" (رواه البخاري)

حدیث باب اس مسئلہ میں صریح ہے کہ عورت امان دے سکتی ہے، نیز یہ کہ اس کے امان دیے ہوئے شخص کو قتل کرنا حرام ہے، یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔ (۲)

البتہ مالکیہ میں سے دو حضرات عبدالملک بن یحییٰ اور یحییٰ بن زبیر نے جمہور سے ہٹ کر یہ کہا ہے کہ عورت کا امان دینا امام وقت کی اجازت پر موقوف ہے، اگر وہ اس کو نافذ کرے تو صحیح ہے، ورنہ

■ ضرورت و حاجت خفیہ کے نزدیک مال کے عوض میں چھوڑنا جائز ہے اور مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑنا بھی جائز ہے، لیکن بطریق بدلے کے چھوڑ دینا جائز نہیں۔ واللہ اعلم (درس مسلم للاستاذ المحترم: ۳۵/۲)

(۱) درس مسلم ملخصاً: ۳۵/۲

(۲) انظر تفصیل المذاهب الأربعة، المصنف: ۱۹۵/۹

مردود، لیکن یہ قول شاذ ہے۔ والقول مافالہ الجمهور۔ (۱)

غلام کے امان دینے کا حکم

”عن علی بن ابی طالبؓ و عبد اللہ بن عمروؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال: ذمة المسلمين واحدة یسعی بہا اذناہم... الخ“ (رواہ الترمذی)

حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی حربی کو مسلمانوں کی طرف سے امان دیا جاتا ہے تو یہ امان سب کی طرف سے ہوگا، خواہ امان دینے والا کم مرتبے کا شخص ہو یا طبقہ اشرافیہ کا، غلام ہو یا آزاد، مرد ہو یا عورت، اس کے بعد کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس امان کو توڑے اور جس کو امان دیا گیا ہے اس کو کسی قسم کا ضرر پہنچائے۔

یہ جو نقل کیا گیا یہ جمہور کا مسلک ہے کہ اگر غلام کسی کو امان دے تو وہ معتبر ہوگا۔ احناف میں سے امام محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

جبکہ امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ غلام کا امان اس وقت معتبر ہوگا جب اس کا مالک اس کو قتال کی اجازت بھی دے، مطلب یہ کہ عبد ماذون کا امان معتبر ہے، غیر ماذون یعنی مجبور کا غیر معتبر۔

اب ان حضرات کے درمیان گویا کہ عبد مجبور میں اختلاف ہے، عبد ماذون للقتال میں کوئی اختلاف

نہیں۔ (۲)

بچے کے امان دینے کا حکم

ابن المنذرؒ نے فرمایا ہے کہ صبی یعنی بچے کے امان کے غیر معتبر ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان کے اس کلام سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ حکم مطلق نہیں

ہے، بلکہ مقید ہے، چنانچہ صبی مرأق اور یتیم و یتیم کا امان معتبر ہے۔

لیکن خود امام شافعیؒ بھی یتیم کے امان کو غیر معتبر سمجھتے ہیں، کالصبی الغیر الممیز۔

احناف کے نزدیک اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں صبی یتیم اگر مجبور عن القتال

(۱) کشف الباری، کتاب الحزبة، ص: ۵۹۳

(۲) کشف الباری، کتاب الحزبة، ص: ۵۹۵

ہو تو اس کا امان غیر معتبر ہے، لیکن امام محمد اس امان کی صحت کے قائل ہیں۔

اور اگر صبی میز ما دون للقتال ہو تو سب کے نزدیک اس کا امان معتبر و مقبول ہے۔

امام مالک کے شاگرد دھون مطلقاً صبی میز کے امان کے معتبر ہونے کے قائل ہیں، جبکہ ان کے

دیگر علامہ اس کو امام کی اجازت سے مشروط کہتے ہیں۔

جب کہ امام احمد سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک میں صحت کے قائل ہیں، دوسری

میں عدم صحت کے۔ (۱)

☆☆☆

باب الجزیۃ

جزیہ کن کفار سے لیا جاتا ہے؟

”عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس على

المسلمين جزية“ (رواه الترمذي)

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کئے جاتے ہیں۔

پہلا مسئلہ

اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے؟

امام شافعی کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب

کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کا مسلک صاحب روح العالی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب

سے لیا جائے گا لیکن مشرکین میں یہ تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب

سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے، تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں ”جنگ“ یا ”اسلام“۔ (۱)

دوسرا مسئلہ

اس پر اتفاق ہے کہ اہل جزیہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیہ ساقط ہو جائے گا البتہ جس شخص پر جزیہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور ابن شبرمہؒ کے نزدیک ایسے شخص سے وہ واجب شدہ جزیہ وصول کیا جائے گا۔ جبکہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیہ نہیں لیا جائے گا۔

دلائل ائمہ

جمہور کا استدلال اس بارے میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے ”لیس علی المسلمین جزیة“۔

نیز مجتہد طبرانی اوسط میں حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے ”فَنَ اسْلَمَ فَلَا جَزِيَةَ عَلَيْهِ“۔ امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداء جزیہ نہیں لگایا جاسکتا لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداء جزیہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت نہ تھی، لہذا حدیث باب کا اصل فشاء یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیہ عائد نہیں کیا جاسکتا۔ (۲)

جزیہ کی مقدار کیا ہوگی؟

اہل ذمہ سے وصول کیے جانے والے جزیہ کی مقدار کیا ہوگی، اس میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔ (۳) چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ تین قسم کے لوگ ہوتے ہیں: فنی، متوسط اور فقیر، اغنیاء سے سالانہ اڑتالیس درہم وصول کیے جائیں گے (یا چار دینار)، ہر مہینے کے حساب سے یہ تین درہم بنتے ہیں، متوسطین سے چوبیس درہم (یا دو دینار)، یعنی فی مہینہ دو درہم۔ اور فقراء سے بارہ درہم (یا ایک دینار)، فی مہینہ ایک درہم۔

امام ثوریؒ، ابو عبیدہؒ، ایک روایت میں امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ جزیہ کی کوئی خاص مقدار متعین

(۱) انظر لهذه المسئلة . نكحلة فتح الملهم : ۲۰/۳ . كتاب الجهاد والسر . مسئلة اهل الجزية من غير اهل الكتاب .

(۲) راجع . درس قرطبی : ۳۸۳/۲ . إمام الباری : ۵۸۵/۷ . وانظر للبسط . الترمذی : ۳۸/۳ .

(۳) راجع . المغنی لامن لعلامة : ۲۶۷/۹ . وإعلاء السنن : ۳۳۱/۱۲ . وأوجز المالک : ۲۰۴/۶ .

نہیں، امام کی رائے پر منحصر ہے کہ کم وصول کرے یا زیادہ۔

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ غنی اور فقیر دونوں سے ایک ہی دینار وصول کیا جائے گا۔ البتہ امام کو یہ اختیار ہے کہ مما کسب کرے، یعنی جزیہ کی رقم بڑھانے کی کوشش کرے، یہاں تک کہ چار دینار ان سے لے لیے جائیں۔

امام مالک کا قول مختار یہ ہے کہ سونے والوں سے چار دینار اور چاندی والوں سے چالیس درہم لے لیے جائیں گے۔ اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو بقدر ضرورت کم کر دیا جائے گا۔
حنابلہ میں سے امام ابو بکرؒ کا مسلک مختار یہ ہے کہ جزیہ کی کم سے کم مقدار ایک دینار ہے، اکثر کی حد مقرر نہیں، امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی مروی ہے۔ (۱)

☆☆☆

باب حکم الجاسوس

جاسوس کا حکم

”عن علیؑ یقول: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لئلاذالیہ: من حاطب بن ابی بلتعذہ الی ناس من المشرکین من اهل مکة..... فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یا حاطب! ما هذا؟ قال عمر: یا رسول اللہ: ذغنی، اضر ب عنق هذا المنافق، قال: لانه قد شهد بدراً... الخ“ (رواه البخاری)

جاسوس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً کافر حربی، عابد، ذمی، مسلمان اور مستأمن، ذیل میں ہم ہر ایک کا حکم بیان کریں گے۔

جاسوس حربی کا حکم

ماہرہ نوویؒ کہتے ہیں کہ کافر حربی جاسوس کو قتل کرنا بالاجتماع جائز ہے۔ (۲)

(۱) راجع لفصل ادلة هذه المسئلة . كشف الناری . كتاب الجزية . ص: ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷

(۲) شرح النووي علی صحيح مسلم: ۳۰۲/۲

جاسوسِ ذمی کا حکم

معاهد اور ذمی اگر مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرے، تو اس میں اختلاف ہے۔

(۱)..... جمہور فقہاء کے نزدیک جاسوسی کرنے کی وجہ سے اس کا عہد ختم نہیں ہوگا۔

(۲)..... احناف و شوافع کہتے ہیں کہ یہ اگرچہ نقضِ عہد نہیں، لیکن حاکمِ وقت کو چاہئے کہ اسے

مخت سزا دے اور قید میں رکھے، شوافع کہتے ہیں کہ اگر ذمی یا معاہدہ سے جاسوسی نہ کرنے کی شرط پر معاہدہ ہوا ہو، تو پھر یہ نقضِ عہد ہے اور اس کو قتل کرنا جائز ہے۔

(۳)..... امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ جاسوسی کی وجہ سے معاہدہ اور ذمی کا عہد باقی نہیں

رہتا۔ لہذا اس کو قتل کرنا جائز ہے۔ (۱)

جاسوسِ مسلم کا حکم

اگر اہل اسلام کے خلاف جاسوسی کرنے والا مسلمان ہو تو احناف و شوافع اور جمہور فقہاء کے

نزدیک اسے سزا (تعزیر) دی جائے گی، قتل کرنا جائز نہیں۔

پھر تعزیر میں ان حضرات نے تفصیل کی ہے۔

امام شافعیؒ روایتِ باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان جاسوس صاحب

حیثیت ہو تو اسے معاف کر دیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ ”یُعْزَرُ وَيُطَالُ حَبْسَهُ“ اسے سزا دی جائے اور طویل

عمر کے لئے قید میں رکھا جائے۔

امام مالکؒ فرتے ہیں ”يَجْتَهِدُ فِيهِ الْإِمَامُ“ ”یعنی حاکمِ وقت اس کے بارے میں اجتہاد

کرے“ مطلب یہ ہے کہ اسے تعزیر اور قتل دونوں کا اختیار ہے۔ چاہے تو سزا دے کر چھوڑ دے یا پھر قتل

کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کے نزدیک مسلمان جاسوس کا قتل جائز ہے۔ (۲)

(۱) راجع، فتح الباری: ۲۰۷/۶، وإعلاء السنن: ۵۶/۱۳، وشرح النووي علی صحيح مسلم: ۳۰۲/۲

(۲) انظر لهذا التفصيل، شرح النووي علی صحيح مسلم: ۳۰۲/۲، وعمدة القاری: ۳۵۶/۶

جاسوسِ مستأمن کا حکم

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں (۱) کہ مستأمن کے ساتھ اگر معاہدہ کے وقت یہ شرط رکھی گئی کہ وہ مسلمانوں کی جاسوسی نہیں کرے گا، اس کے باوجود اگر اس نے جاسوسی کی، تو اسے قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں، بلکہ بہتر یہ ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے تاکہ دوسروں کے لئے نشانِ عبرت بنے۔ (۲)



(۱) راجع، إعلالہ السن: ۵۷/۱۲

(۲) هذا الفصل كله ماعزود من كشف الباری، کتاب الجہاد والسر، ص: ۲۷۸، وانظر أيضاً، الدر المنثور:

کتاب اللباس

ریشمی لباس کے استعمال کا حکم

”عن انس أن عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام رضي الله عنهما شكيا القمل إلى النبي صلى الله عليه وسلم في غزاة لهم فرخص لهم في قمص الحرير“ (رواه الترمذي)

مردوں کے لئے ریشم کا استعمال عام حالات میں ائمہ اربعہ کے نزدیک بالاتفاق ناجائز ہے اور حالتِ اضطراری میں بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ بیماری اور جنگ و سفر وغیرہ میں حریر خالص کا استعمال مردوں کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں حریر خالص کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔
امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں خالص ریشمی لباس کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ (۱)

دلائل فقہاء

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہما کو ریشمی قمیص استعمال کرنے کی اجازت دی تھی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ریشمی لباس کے استعمال کی ممانعت وارد ہوئی ہے، ترمذی کی روایت ہے ”حُرْمَ لِبَاسِ الْحَرِيرِ وَالنَّهْبِ عَلَى ذِكْرِ امْتِنِ

واحد لا لہم۔"

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کو یہ حضرات حالت اضطراب یا ان دو محلہ کرام رضی اللہ عنہما کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں۔ (۱)

ریشمی بچھونے کے استعمال کا حکم

"عن حذیفۃ قال: لہانا النبی صلی اللہ علیہ وسلم..... وعن بس الحریر والدیاج، وأن لجلس علیہ" (رواہ البخاری)

ریشم کو بچھونے، بستر اور نکیہ کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ حضرات مالکیہ، شافعیہ اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے، یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون اور بعض شوافع کے نزدیک ریشمی بچھونے کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ (۲)

ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے جو کج عن مسر عن راشد..... کے طریق سے مروی ہے "رابط فی مجلس ابن عباس مرفقہ حریر" مرفقہ نکیہ کو کہتے ہیں۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ریشمی نکیہ پر لگا نامروی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

لیکن صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے جو بعض حنفی علماء نے لکھی ہے کہ یہ حدیث امام ابو حنیفہ تک پہنچی نہیں تھی، اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ "إذا صخ الحديث فهو ملهبي". لہذا اس حدیث پر اگر عمل کیا جائے جیسا کہ صاحبین کا مسلک ہے تو اس سے امام صاحب کے مسلک کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔ (۳)

واللہ اعلم

(۱) کنف الباری، کتاب اللباس، ص: ۱۹۱، والظاہراً، تکملة فتح الملہم: ۱۱۱/۲، کتاب اللباس والزینۃ، باب بما حلس الحریر للرجل إذا کان بہ حکۃ أو نحوہا۔

(۲) فتح الباری: ۳۵۹/۱۰، وحصۃ الفاری: ۱۴/۲۲۔

(۳) ملخصاً من کنف الباری، کتاب اللباس، ص: ۱۹۶۔

سرخ رنگ کے کپڑے استعمال کرنے کا حکم

”عن البراء بن عازب قال أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع..... ونهانا عن

لبس الحرير..... والمبالر الخمر“ (رواه البخاري)

مردوں کے لئے سرخ رنگ کا کپڑا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں روایات مختلف

ہیں۔

بعض روایات سے جواز اور بعض سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔ روایات کے اس تعارض کی وجہ سے فقہاء کے اقوال بھی اس میں مختلف ہیں۔

چنانچہ بعض علماء نے اس کو مطلقاً جائز، بعضوں نے مطلقاً ناجائز کہا ہے، حضرات حنفیہ کے ہاں اس میں سات سے زیادہ اقوال ہیں، بعض کے نزدیک حرام، بعض کے نزدیک مباح، بعض کے نزدیک مستحب، بعض کے نزدیک مکروہ تزیینی ہے، لیکن ترجیح کراہت تزیینی کے قول کو ہے۔ (۱)

بہر حال یہ تفصیل گہرے سرخ رنگ کے کپڑے سے متعلق ہے، البتہ ہلکے سرخ رنگ کا کپڑا، یا ایسا کپڑا جس میں سرخ دھاریاں ہوں، بلا کراہت جائز ہے۔ (۲)

عصفر میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم

”عن علی قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس القسي والمعصر“ (رواه

ترمذی)

”ثوب معصر“ عُصْفَر سے رنگے ہوئے کپڑے کو کہتے ہیں، اور عصفر ایک خاص قسم کے زرد رنگ کا پودا ہے جس کو پانی میں ڈال کر کپڑے رنگے جاتے ہیں، اور اردو میں اس کو ”کسم“ کہتے ہیں۔

حدیث باب سے استدلال کر کے حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ مردوں کے لئے ثوب معصر کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، ابن تہامہؒ نے حنابلہ کے ہاں بھی کراہت کا قول نقل کیا ہے۔

امام شافعی کا قول مشہور اباحت کا ہے، لیکن امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ غالباً امام شافعیؒ تک نہی کی روایت نہیں پہنچی تھی، بیہقیؒ نے کراہت کو رائج قرار دیا ہے۔

(۱) إسناده الطائري: ۱۲۵/۳

(۲) كشف الباري، كتاب اللباس، ص: ۴۰۸، وانظر أيضاً، نظير ترمذی: ۳۳۵/۲، والدر المنصور: ۱۳۷/۶

امام مالک سے مختلف روایات منقول ہیں لیکن مشہور یہ ہے کہ اگر اس کا رنگ زیادہ گہرا نہ ہو تو جائز ہے، البتہ نسیم کا رنگ گہرا ہو تو ان کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

یاد رہے کہ ان کے نزدیک ٹوب معطر کی یہ ممانعت صرف مردوں کے لئے ہے، عورتوں کے لئے نہیں۔ (۱)

زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کا حکم

”عن انس قال: لہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتزعفر الرجل“ (رواہ البخاری)
زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے یا ناجائز؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام مالک کے نزدیک اس کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے، البتہ کپڑوں میں استعمال کر سکتے ہیں، بدن میں نہیں۔

جمہور کے نزدیک اس کا استعمال مطلقاً ممنوع ہے، جسم میں بھی اور کپڑوں میں بھی، دونوں میں اس کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ حدیث باب میں مطلقاً ممانعت ہے ”لہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتزعفر الرجل“ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا) تو عفر کے معنی زعفران میں رنگ کرنے کے آتے ہیں۔

حضرات مالکیہ مؤطا امام مالک کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت عبداللہ بن مرثد کے بارے میں ہے ”کان یلبس الثوب المصبوغ بالزعفران“ (یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہنتے تھے۔)

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ جمہور نے محرم کو میح پر ترجیح دیتے ہوئے نئی پر عمل کیا، اگرچہ اہانت کی روایات بھی ہیں۔ (۲)

میتہ کی کھال سے انتفاع کا حکم

”عن ابن عباسؓ بقول: ماتت شاة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاہلہا:

(۱) کنز الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۰۶، والطراہط، الدر المنثور: ۱۲۹/۶

(۲) کنز الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۰۵، والطراہط، کنز الباری، کتاب اللباس، ص: ۲۰۵

الانزعتم جلد ہالیم دبغتموہ فاستمتعتم بہ“ (رواہ الترمذی)

مرے ہوئے جانور کی کھال سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے تین اقوال

ہیں:

پہلا قول

پہلا قول جمہور علماء کا ہے ان کے نزدیک دباغت دینے کے بعد جانور کی کھال سے انتفاع جائز

ہے۔

یہ حضرات ایک توحید باب سے استدلال کرتے ہیں، دوسرے وہ حضرات ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس کے الفاظ ہیں ”ایما باہاب دبغ فقد طهر“۔ یعنی جس کھال کو بھی دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔

البتہ حضرات حنفیہ نے اس سے انسان اور خنزیر کی کھال کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اور حضرات شافعیہ نے خنزیر کے ساتھ کلب کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیونکہ کلب ان کے نزدیک نجس العین ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا آخری قول بھی اسی کے مطابق ہے۔

دوسرا قول

دوسرا قول یہ ہے کہ جلودمیتہ سے دباغت سے پہلے اور دباغت کے بعد دونوں صورتوں میں انتفاع جائز ہے، ابن شہابؒ نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

تیسرا قول

تیسرا قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے، ان کے نزدیک دباغت کے بعد بھی جلود سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

یہ حضرات حضرت عبداللہ بن عکیمؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں انہوں نے فرمایا کہ ہمارے پاس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خط آپ کی وفات سے چند دن قبل آیا، اس میں تھا ”لا تضعموا من المیتۃ باہاب ولا عصب“۔

یہ حضرات ابو داؤد اور ترمذی کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں ”إنہ علیہ السلام نہیٰ

عن جلودالباع ان تفتش .“

لیکن جمہور نے اس نبی کو انتفاع قبل الدباغ پر محمول کیا ہے کہ دباغت سے پہلے کھال سے انتفاع درست نہیں۔

لیکن جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا آخری قول جمہور کے مطابق ہے، انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔ (۱)

سونے کی انگوٹھی کا حکم

”عن عبد اللہ: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتماً من ذهب، وجعل لفضہ معایلی کفہ، فاتخذہ الناس، لرمی بہ واتخذ خاتماً من ورق اوفضۃ“ (رواہ البخاری)

مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی کا استعمال ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک ناجائز اور حرام ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے، آپؐ نے فرمایا سونا اور ریشم میری امت کے مردوں کے لئے حرام ہیں، اگرچہ بعض علماء نے اس کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، تاہم ابن حزمؒ اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ کے نزدیک یہ حرام نہیں، بلکہ مباح ہے، بعض علماء نے اسے مکروہ تنزیہی کہا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرمت کا حکم نازل ہونے سے پہلے سونے کی انگوٹھی پہنی ہے۔ (۲)

چاندی کی انگوٹھی کا حکم

”عن ابن عمر: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتماً من ذهب اوفضۃ... الخ“ (رواہ البخاری)

جمہور فقہاء کے نزدیک چاندی کی انگوٹھی کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ البتہ چاندی کی مقدار ایک مثقال سے کم ہونی چاہئے یعنی ساڑھے چار ماش سے زیادہ نہیں ہونی چاہئے، جیسا کہ ایک حدیث میں ”ولا یُتَمَم مثقالاً“ کہہ کر اس کی تصریح کر دی ہے۔

بعض علماء نے چاندی کی انگوٹھی عام لوگوں کے لئے مکروہ کہا ہے البتہ بادشاہ اور قاضی وغیرہ کے

(۱) کشف الباری، کتاب الذہب والفضہ، ص: ۲۹۹، وانظر ایضاً، نفحات الطلیح: ۲/۲۸۵، وفتح الملہم: ۳/۱۱۴

، باب طہارۃ جلودالمنۃ بالذباغ .

(۲) کشف الباری، کتاب اللہ، ص: ۲۲۰

لئے بالکراہت جائز ہے۔ یہ حضرات ابوریحانہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے امام احمد نے نقل کیا ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لہی عن الخاتم إلا للدی سلطان“۔
مجاہد کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جہاں تک ابوریحانہ کی روایت کا تعلق ہے تو اسے امام مالک اور امام احمد وغیرہ محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو اس میں وارد نہیں، کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی جو جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ (۱)

لو ہے کی انگوٹھی کا حکم

یہ مسئلہ کتاب النکاح میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے۔

انگوٹھی کون سے ہاتھ میں پہننا افضل ہے؟

اس بارے میں روایات مختلف وارد ہوئی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے یا بائیں ہاتھ میں؟

بعض علمائے محدثین اس میں ترجیح کی طرف مائل ہوئے ہیں چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ وغیرہ کی رائے یہی ہے کہ دائیں ہاتھ میں پہننے کی روایات رائج ہیں، بعض علماء نے اس طرح جمع کیا ہے کہ اکثر داہنے دست مبارک میں پہنتے تھے اور گاہے گاہے بائیں میں بھی پہن لیتے تھے۔

علماء کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ انگوٹھی کون سے ہاتھ میں پہننا افضل ہے؟

خود علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے بعض نے بائیں ہاتھ میں پہننے کو افضل بتایا ہے، اور بعض نے دونوں کو مساوی بتایا ہے۔ شامی نے یہی دو قول لکھے ہیں۔ ملا علی قاریؒ نے حنفیہ کا ایک قول دائیں کے افضل ہونے کا لکھا ہے لیکن مذہب کے لحاظ سے رائج وہی قول ہے جو علامہ شامیؒ کی تحقیق ہے۔

امام نوویؒ نے دونوں میں بلا کراہت جائز ہونے پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے۔ مالکیہ نے بائیں ہاتھ میں پہننے کو افضل بتایا ہے۔

الفرض احادیث سے بھی دونوں فعل ثابت ہیں اور علماء بھی ترجیح کے اعتبار سے دونوں طرف گئے ہیں۔ درختار میں قہستانی سے نقل کیا ہے کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی کا پہننا روا فیض کا شعار ہو گیا ہے اس لئے اس

سے احتراز واجب ہے، صاحب در مختار لکھتے ہیں کہ ممکن ہے اس زمانہ میں روافض کا شعار ہوا اب نہیں ہے۔
حضرت گنگوہیؒ سے کوکب دری میں نقل کیا گیا ہے کہ بائیں ہاتھ میں انگوٹھی چونکہ روافض کا شعار
ہے اس لئے مکروہ ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں یہی تحریر فرمایا ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ روافض کے
کفر میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن ان کے فاسق ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور فساق کے ساتھ کھنہ
سے بھی احتراز ضروری ہے۔ (۱)

مسئلہ تصویر

”عن جابر قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصورة فی البیت ونہی
ان یصنع ذلک“ (رواہ الترمذی)

جمہور علماء اور فقہائے اسلام کے نزدیک جاندار کی تصویر حرام اور کبار میں سے ہے، چاہے وہ
سایہ دار مجسم کی شکل میں ہو یا اس کا سایہ نہ ہو۔

تصویر بنانا تو مطلقاً تمام صورتوں میں حرام ہے، اسی طرح گھر کی دیواروں، کپڑوں اور دوسرے
اونچے مقامات پر تصویر رکھنا حرام ہے،..... البتہ ایسی جگہ جہاں آدمی بیٹھتا، چلتا یا لیتا ہے چونکہ یہ مواضع
استہان و تحقیر ہیں، اس لئے اکثر علماء نے ایسی صورت میں تصویر رکھنے کو حرام نہیں کہا ہے، حضرات حنفیہ کا
بھی یہی مسلک ہے۔ ابن قدامہؒ نے ”المغنی“ میں حنا بلہ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

حضرات مالکیہ سے مختلف روایات ہیں، سایہ والی مجسم تصویر کی حرمت پر تو ان کا اتفاق ہے، جیسے
بعض لوگوں کے مجسمے یادگار کے طور پر بنادے جاتے ہیں، ایسے مجسمے بالاتفاق حرام ہیں، البتہ کاغذ اور کپڑے
وغیرہ کی تصویر جس کا سایہ نہیں ہوتا، اس میں ان کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے، ابن القاسم وغیرہ نے اس کو
جائز قرار دیا، بعض نے اس کو حرام، لیکن اکثر مالکی علماء نے اس کو مکروہ کہا ہے۔

حاصل اختلاف

حاصل یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تصویر چاہے مجسم ہو یا غیر مجسم بہر صورت حرام ہے۔

(۱) حوالہ: نسوی شرح شمائل ترمذی، ص: ۵۸، واسطرابیعاً، الدر المنثور: ۶/۲۰۰، وکشف الخاری، کتاب

مالکیہ کے نزدیک مجسم تو حرام ہی ہے، البتہ غیر مجسم اکثر مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، بعض کے نزدیک جائز ہے۔

حضرات مالکیہ صحیح مسلم میں زید بن خالد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ استثناء موجود ہے "إلا ما كان رقعاً في لوب". اس روایت میں اس تصویر کا استثناء کیا گیا ہے جو کسی کپڑے پر منقش ہو، یعنی تصاویر کی حرمت کے حکم سے کپڑے میں پائی جانے والی تصویر مستثنیٰ ہے۔

لیکن جمہور کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "رقعاً في لوب" سے مراد غیر جاندار کی تصویر مراد ہے، جاندار کی نہیں۔

خود جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں تصویر کا عدم جواز علی الاطلاق بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً حدیث باب (۱)۔

کیمرے کی تصویر کا حکم

جہاں تک کیمرے کی تصویر کا تعلق ہے تو اگرچہ مصر کے بعض علماء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ مصر کے ایک مفتی علامہ الشیخ محمد نجیب نے اس کے جواز پر ایک رسالہ تحریر کیا ہے جس کا نام ہے "الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي".

لیکن جمہور اہل فتاویٰ کا فتویٰ اس کے عدم جواز کا ہے۔ البتہ ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً شناختی کارڈ، پاسپورٹ وغیرہ کے لئے تصویر ایک ضرورت بن گئی ہے۔ چنانچہ امام محمد "سیر کبیر" میں فرماتے ہیں کہ اگر ایسے اسلحہ کی ضرورت پڑے جس میں تصویر ہے تو اسے استعمال کر سکتے ہیں، علامہ سرخسی اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "لأن مواضع الضرورة مستثناة من الحرمة كما في نساء العينة" (کیونکہ ضرورت کے مواقع حرمت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں، مثلاً ضرورت کے وقت مرد اور جالور کھانے کی اجازت ہے)۔ (۲)

(۱) کنف الباری، کتاب اللباس، ص: ۳۰۳، و تقریر ترمذی: ۳۳۷/۲، راجع لتفصیل هذه المسئلة، فہمی مقالات، لأستاذ المحترم شیخ الإسلام محمد بنی العثماني، ص: ۱۰۶/۳، و تکملة فتح الملہم لہ: ۱۵۵/۳، کتاب اللباس والهيئة، مسئلة التصوير في الإسلام.

(۲) راجع، کنف الباری، کتاب اللباس، ص: ۳۰۷، و تقریر ترمذی: ۳۳۹/۲، راجع لتفصیل، فہمی مقالات، لأستاذ المحترم شیخ الإسلام محمد بنی العثماني، ص: ۱۲۳، ج: ۲، ص: ۱۲۳.

ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کا حکم

جہاں تک ٹیلی ویژن، ویڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں جمہور اہل فتاویٰ کا فتویٰ عدم جواز کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ٹی وی پر آنے والی تصویر کا وہی حکم ہے جو دوسری عام تصاویر کا ہے۔ البتہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ یہ تصویر کے حکم میں نہیں، بلکہ یہ عکس ہے جو شعاعوں اور لہروں کے ذریعہ جدید تکنیک سے محفوظ کر دیا جاتا ہے، لہذا اس پر تصویر کی وعیدیں جاری نہیں ہوں گی، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر، سی ڈیز میں آنے والی اور محفوظ کی جانے والی تصویر میں کوئی اور شرعی قیاحت نہ ہو تو جمہور تو اس کے عدم جواز اور بعض علماء جواز کے قائل ہیں۔

لیکن اگر اس میں منکرات ہوں اور دوسری شرعی حدود کا خیال نہ رکھا گیا ہو تو وہ بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔ (۱)

خضاب لگانے کا حکم

مہندی اور سرخ رنگ کا خضاب لگانا بالاتفاق مستحب ہے، البتہ سیاہ رنگ کے خضاب (۲) میں اختلاف ہے، تین مذاہب ہیں:

(۱)..... حضرات حنفیہ کے نزدیک ضرورت شرعیہ کی وجہ سے سیاہ خضاب لگانا جائز ہے، مثلاً جہاد

(۱) راجع، کشف الباری، کتاب اللباس، ص: ۳۰۸، و تقریر ترجمہ ص: ۳۵۱/۲، وانظر أيضاً، فقہی مقالات،

للأستاذ المحترم شیخ الإسلام محمد بن علی الحسینی، آدمی اللہ علیہم السلام، ج: ۳، ص: ۱۳۲

(۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطاب کے بارے میں روایات مختلف ہیں:

"عن ابی رافع قال: ائبث النبی صلی اللہ علیہ وسلم..... وکان للطلح لخبہ بالحناء" (رواہ ابو داؤد)

"عن انس انہ سئل عن عذاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکر انہ لم یخطب... الخ" (رواہ ابو داؤد)

ان دونوں حدیثوں میں آپ کے خطاب کے بارے میں علماء اثنائاً اتفاق ہے، اس کی گاتہ جیسے ہو سکتی ہیں:

(۱)..... "خطب لخبہ" یعنی "بعضہا ولم یخطب ای کلہا"

(۲)..... اور یا یہ کہا جائے "فد خطب ای لخبہ ولم یخطب ای راسہ"

(۳)..... اور ایک تہ جیسے ہو سکتی ہے "انہ خطب فی ولت و ترک فی معظم الاوقات فاعبر کل ہمار آہ"۔ لہذا

دونوں باتیں ایلی جکتی ہیں۔

(۴)..... لہذا ایک تہ جہاں سلطان لے کی ہے کہ جہاں ہے "خطب" اس سے مراد ہے کہ ہمارا اس بارہاں ہے کہ ہم

یخطب" اس سے مراد ہے کہ ہمارا ہمارا ہمارا۔ (الدر المنثور: ۱۸۹/۶)

میں دشمنوں پر رعب ڈالنے کے لئے کوئی بوڑھا مجاہد سیاہ خضاب لگاتا ہے یا بوڑھا شوہر جوان بیوی کے المینان کے لئے سیاہ خضاب لگاتا ہے تو یہ بلا کراہت جائز ہے، البتہ عام حالات میں ضرورتاً شرمیہ کے بغیر سیاہ خضاب لگانا مکروہ ہے۔

حنفیہ میں سے بعض علماء نے سیاہ خضاب لگانے کو مطلقاً جائز کہا ہے، چاہے ضرورت ہو یا نہ ہو۔
(۲)..... شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں سیاہ خضاب کے متعلق دو قول ہیں تحریم کا اور کراہت تنزیہی کا، امام نوویؒ نے تحریم کے قول کو اصح کہا ہے۔ جبکہ حنابلہ کی مشہور روایت کراہت کی ہے۔
(۳)..... امام مالکؒ سے ابن وہبؒ نے نقل کیا ہے، وہ فرماتے تھے "لم اسمع لی صبیغ الشعرة بالسواد نهياً معلوماً"۔

حاصل یہ کہ جہاد وغیرہ ضرورت شرمیہ کی وجہ سے سیاہ خضاب کا استعمال بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے اور دھوکہ دینے کے لئے بالاتفاق ممنوع ہے اور عام زینت کے لئے لگانے میں جمہور کے نزدیک کراہت ہے اور بعضوں نے جائز کہا ہے۔

دلائل فقہاء

مانعین صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت صدیق اکبرؓ کے والد ابو قحافہ لائے گئے، ان کے بال بالکل سفید تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "غیروا هذا بشیء، واجتنبوا السواد"۔

اس روایت کی بنیاد پر جمہور سیاہ خضاب کو مکروہ تحریمی یا تنزیہی کہتے ہیں۔
جو حضرات اسے جائز کہتے ہیں وہ صحابہ اور تابعین کے آثار سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہم سے سیاہ خضاب لگانا منقول ہے۔
نحو زین حضرت حدیث نبویؐ کو خداع اور دھوکہ والی صورت پر محمول کرتے ہیں۔
لیکن نبیؐ کی احادیث چونکہ مطلق ہیں، اس لئے انہیں مخصوص صورت پر محمول کرنا خلاف ظاہر ہے۔

مانعین ذکر کردہ آثار کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں سواد سے خالص سواد مراد نہیں، بلکہ سرخ رنگ کی آمیزش بھی اس کے ساتھ تھی۔

بہر حال یہ تفصیل تو سیاہ خضاب کے متعلق ہے، مہندی اور سرخ خضاب لگانا مستحب اور مسنون

ہے۔ (۱)

بالوں کے ساتھ دوسرے بال جوڑنے کا حکم

”عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لعن اللہ الواضحة والمستوحمة والمسرولة

والواضحة والمستوحمة... الخ“ (رواہ الترمذی)

حضرات فقہاء کے نزدیک بالوں کے ساتھ کوئی چیز جوڑنے کی تفصیل میں اختلاف ہے۔

(۱)..... بعض حضرات نے مطلقاً وصل کو ممنوع قرار دیا ہے، چاہے آدمی کے بال ہوں یا غیر آدمی

کے یا کوئی ریشم اور کپڑے کے دھاگے ہوں، بالوں کے ساتھ اس طرح کی کوئی چیز جوڑنا مطلقاً ممنوع ہے۔
حضرات مالکیہ اور اکثر شوافع نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔

(۲)..... انسان کے بال جوڑنا تو مطلقاً ممنوع ہے، اسی طرح انسان کے علاوہ کسی اور چیز کے

نخس بال جوڑنا بھی جائز نہیں، جیسے مردار جانور کے بال ہوتے ہیں البتہ انسان کے علاوہ دوسرے پاک بال جوڑنا جائز ہے۔ یہ حضرات حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شوافع کا مسلک ہے۔

(۳)..... تیسرا قول یہ ہے کہ بالوں کے ساتھ بالوں کو جوڑنا ممنوع ہے اور بالوں کے علاوہ ایسی

چیز جوڑنا بھی ممنوع ہے جس پر بال کا گمان ہونے لگے لیکن اگر اس طرح کا کوئی التباس نہیں ہوتا ہو تو پھر جائز ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس قول کو ترجیح دی ہے۔ (۲)

☆.....☆.....☆

(۱) کشف النای، کتاب اللباس، ص: ۲۵۷ وانظر أيضاً، الدر المنصور: ۱۸۷/۶

(۲) کشف النای، کتاب اللباس، ص: ۲۸۱، وکتاب النکاح، ص: ۳۵۳، وانظر أيضاً، الدر المنصور علی سنن امی

کتاب الأطعمة

خرگوش کا شرعی حکم

”عن هشام بن یزید قال سمعت السائب قال: الفجاء رباً..... فاختلها فأكبت بها أباطلحة فلدبحها بمروءة فبعث معي بفخلها وأوركها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأكله فقلت: أكله، قال: قبله“ (رواه الترمذي)

خرگوش کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک خرگوش حلال ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

جبکہ حضرت عمرو بن العاصؓ، ابن ابی لیلیٰ اور حضرت نکرمةؓ سے کراہت منقول ہے، یہ حضرات خزیمہ بن جزیہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ”قلت يا رسول الله ما تقول في الأرنب؟ قال: لا أكله ولا أحرمه، قلت: فإني أكل ما لا أحرمه، ولم يحرم يا رسول الله؟ قال: بئس ألباساً تلبس“۔

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش کے متعلق فرمایا کہ میں اسے نہ کھاتا ہوں اور نہ حرام کر دیتا ہوں، کیونکہ مجھے اس کے بارے میں بتایا گیا کہ اسے حیض آتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے، کراہت کی صورت میں یہ کراہت بلجہی کراہت پر محمول ہوگی۔ (۱)

ضب (گودہ و کفتار) کا شرعی حکم

”عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن أكل الضب فقال: لا أكله“

(۱) کنف الساری، کتاب النجاسات والمبذ، ص: ۳۰۳، والطراحي، الدر المنصور: ۳۷/۶، وتكملة فتح الملهم

ولا احرمه" (رواه الترمذی)

"ضب" یعنی گوہ و کفتار کھانے کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک "ضب" کا گوشت مباح ہے، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور

ظاہریہ کا مسلک یہی ہے۔

حضرات فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک گوہ حرام ہے، یہ مسلک امام اعظم، زید بن وہب اور

حضرت علیؓ سے مروی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ضب کا گوشت مکروہ ہے۔ امام طحاویؒ نے مکروہ تنزیہی فرمایا اور "بتایہ" میں

علامہ بیہقیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ تحریمی ہے۔

دلائل فقہاء

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "ضب" حلال ہے۔

حرمت کے قائلین ابو داؤد میں عبدالرحمن بن عیسیٰؒ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "إن

النبي صلى الله عليه وسلم لم يهَي عن اكل الضب"۔

علامہ بیہقیؒ نے اس حدیث کو اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ اسماعیل بن عیاش کی شامیین سے روایات مقبول ہیں اور یہ

حدیث وہ شامیین سے روایت کرتے ہیں، اس کے علاوہ ابن عساکر نے اس روایت کو حضرت عائشہؓ کے

طریق سے بھی نقل کیا ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے "کتاب الآثار" میں حضرت عائشہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ ان کو کسی نے

"ضب" ہدیہ میں دیا، انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے

انہیں منع فرمایا۔ اتنے میں ایک سائل آیا، حضرت عائشہؓ نے اسے دے دی "ضب" کھلانا چاہا تو حضور اکرم صلی

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انطعمينه مالا تاكلين"۔ جو خود نہیں کھا رہی، وہ اسے کھا رہی ہو۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں: "وبه ناخذ، وهو قول أبي حنيفة"۔ (۱)

فصیح (بجو) کھانے کا حکم

”عن ابن ابی عمار قال: قلت لجابر: الضبع، أصليهي؟ قال: نعم، قال: قلت:

أكلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم“ (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ”فصیح“ (بجو) کا کھانا حلال ہے یا حرام؟

حضرات شافعیہ اور حنبلیہ فرماتے ہیں کہ فصیح حلال ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فصیح حرام ہے۔

دلائل ائمہ

حضرات شافعیہ اور حنبلیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ

”فصیح“ (بجو) حلال ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں ”کل ذی ناب من السباع“ کو حرام

قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں فصیح بھی داخل ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”قال: نہیں رسول

الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی مغلب من السباع وعن كل ذی مغلب من الطير“.

نیز ان کا ایک استدلال ترمذی ہی میں حضرت خزیمہ بن جزیہ کی روایت سے ہے: ”قال: سألت

رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الضبع قال: اوبياكل الضبع احد“.

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی حدیث ابو داؤد میں آئی ہے اور اس

میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ ”عن جابر بن عبد الله قال: سألت رسول

الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع، فقال: هو صيد، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم“.

اس حدیث سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے فصیح کے میدان اور شکار ہونے کا مطلب یہ سمجھا

کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بناء پر تسامحاً اکل والا حصہ بڑھا دیا۔ (۱)

گھوڑے کے گوشت کا شرعی حکم

”عن جابر قال: أظعنار رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الخيل ونهانا عن

(۱) ملخصاً من موس ترمذی: ۱۰۵/۳، واطرابعاً، المر المصنوع علی سنن ابی داؤد: ۴۱/۶

لحوم الحمر“ (رواہ الترمذی)

گھوڑے کے گوشت کھانے کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعی، امام احمد، حنفیہ میں سے صاحبین اور جمہور علماء کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا بلا کراہت جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام اعظم اور امام مالک سے مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔ (۱)

دلائل فقہاء

جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

اسی طرح حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى يوم الخيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل".

امام ابو حنیفہ ابو داؤد کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير".

جہاں تک جمہور کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محرم اور میح کے تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ (۲)

گدھے کے گوشت کا حکم

"عن جابر قال: أطمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الخيل ونهانا عن لحوم الحمر" (رواہ الترمذی)

حمر و حشیہ بالاتفاق حلال ہیں، البتہ حمر انسیہ یعنی گدھوں کے گوشت کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک گدھوں کا گوشت حرام ہے، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

(۱) راجع، شرح المہذب: ۴/۹، و اوجز المسالك: ۱۸۰/۹

(۲) کشف الباری، کتاب اللہایع والصد، ص: ۲۹۱، و کذا فی کشف الباری، کتاب المغازی، ص: ۴۴۲، و درس

مسلم، ۴۴۶/۲، و تکملة فتح الملهم: ۵۴۳/۳، کتاب الصید واللہایع، باب إباحة أكل لحم الخيل.

امام مالکؒ سے تین روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری مطلقاً جواز کی اور تیسری کراہت کی، (۱) حضرت ابن عباسؓ سے بھی جواز منقول ہے۔

جو حضرات اسے جائز کہتے ہیں، وہ ابو داؤد کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غالب بن ابجر سے فرمایا "اطعم اهلك من سمین حمرك، فانما حرمتها من اجل جوال القرية، يعني الجلالة" یعنی آپ اپنے گھر والوں کو گدھوں کا گوشت کھلا سکتے ہیں، میں نے تو مگدگی کھانے کی وجہ سے انہیں حرام قرار دیا تھا۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ اور امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے اور اس کا متن احادیث صحیحہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے شاذ ہے۔ (۲)

درندوں کے گوشت کھانے کا حکم

"عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم يوم خيبر كل ذي ناب من السباع... الخ" (رواه الترمذي)

اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر کچلیوں والے درندوں کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ نئی تحریم پر محمول ہے، چنانچہ کچلیوں والے درندوں (شیر چیتا وغیرہ) کا گوشت حرام ہے، اسی طرح چونچ سے شکار کرنے والے جانور (شایین، کرگس وغیرہ) بھی حرام ہے، کیونکہ مسلم کی روایت میں ہے "نہی عن کل ذی ناب من السباع وعن کل ذی مخلب من الطیر"۔

امام مالکؒ کی مشہور روایت میں کچلیوں والے درندے مکروہ ہیں، حرام نہیں، وہ قرآن کریم کی آیت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں "قل لا آجد فی ما آوحی الیّ محرماً علی طاعم یطعمہ الا ان یکون مینہ او دماً مفو حاً ولحم خنزیر"۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں جن جانوروں کو حرام قرار دیا ہے، ان میں کچلیوں والے درندے شامل نہیں ہیں۔ (۳)

(۱) فتح الباری: ۸۱۸/۹

(۲) کنف طبری، کتاب الفتنح والعید، ص: ۲۹۳، کتاب المغازی، ص: ۳۱۹، وانظر أيضاً، الترمذی: ۳۲/۶

(۳) فتح الباری: ۸۲۰/۹

جمہور فرماتے ہیں کہ یہ آیت مکی ہے اور حدیث باب ہجرت کے بعد کی ہے، آیت کا حکم نزول کے وقت سے متعلق ہے کہ جن جانوروں کی حرمت آیت میں بیان نہیں کی گئی، وہ حلال ہیں تاہم مستعمل میں تحریم کی لفظی اس میں نہیں ہے۔ (۱)

جلالہ کا شرعی حکم

”عن ابن عمر قال لہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الجلالۃ والبانہا“ (رواد الترمذی)

جلالہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کا غالب چارہ پاخانہ اور گند کی ہو کہ اس کے گوشت دودھ پسینہ وغیرہ میں نجاست کا اثر معلوم ہونے لگے، حتیٰ کہ اس سے بدبو محسوس ہوتی ہو۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جلالہ جانور کا گوشت، دودھ وغیرہ استعمال کرنا باکراہت جائز ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اکثر شافعیہ سے مطلقاً کراہت تنزیہ کا قول نقل کیا ہے۔

لیکن جمہور علماء احناف اور شافعیہ کی ایک جماعت نے کراہت تحریم کا قول فرمایا ہے۔ یہی حنابلہ کا قول ہے۔

دلائل ائمہ

امام مالکؒ بطور استدلال فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے وہ اصلۃً تو جائز ہی رہیں گے، البتہ حدیث میں ممانعت واردہ طبعی گھن کی بناء پر ہے۔

اسی طرح حضرات شوافع نے بھی فرمایا کہ اصلۃً تو جواز ہی ہے اور نجاست کھانے کی بناء پر قدرے کراہت اس میں پیدا ہو جائے گی۔

حضرات جمہور نے کراہت تحریم پر حدیث باب سے استدلال کیا ہے جس سے صراحۃً جلالہ جانور کے استعمال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

جہاں تک مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جن جانوروں کو حرام قرار دیا ہے ان کے نجس ہونے کی بناء پر ہے، اب جلالہ جانور جس میں نجاست اس قدر اثر کر گئی ہو کہ وہ ہر اپا نجاست ہو گیا ہے تو وہ کس طرح جائز ہوگا، البتہ وہ جانور جن کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے وہ

حرام کہلائیں گے اور جلالہ کی حرمت اثرِ نجاست کی بناء پر ہے اور نصوص بھی ظنیہ ہیں کہ اخبار آحاد ہیں اس کی بناء پر حرمت لغیرہ ہوگی، لہذا اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا جائے گا۔ (۱)

کفار کے برتنوں کو استعمال کرنے کا حکم

"عن أبي نعبه الخشنی قال: قلت: یا نبی اللہ! انابارض قوم اهل الكتاب، الفناکل لی آنتہم؟..... قال: اما ما ذکرث من اهل الكتاب: فلان وجدتم غیرہا فلا تاكلو فیہا، وان لم تجدوا فاعسلوها وکلوا فیہا" (رواہ البخاری)

مشرکین اور کفار کے برتنوں کے استعمال کا حکم یہ ہے کہ اگر ان میں نجاست کے ہونے کا یقین ہو تو ایسی صورت میں بغیر دھوئے ان کا استعمال جائز نہیں، حرام ہے، ہاں اگر دھو لیے گئے تو پھر ان کا استعمال جائز ہے۔

اور اگر ان میں نجاست نہیں ہے تو ایسی صورت میں بغیر دھوئے ان کا استعمال مکروہ ہے، حرام نہیں، اور دھونے کے بعد ان کا استعمال بلا کراہت جائز ہے، چاہے اور برتن ملیں یا نہ ملیں۔
علامہ ابن حزمؒ اور ظاہریہ نے حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ مشرکین اور کفار کے برتنوں کا استعمال دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے برتن نہ ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ انہیں دھویا جائے۔

ایک تعارض اور اس کا حل

حدیث باب کے الفاظ "فلان وجدتم غیر آنتہم فلا تاكلو فیہا" سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے برتن میسر ہوں تو اہل کتاب کے برتن استعمال نہیں کرنے چاہئیں، جبکہ فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، بظاہر دونوں میں تعارض ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ حدیث باب میں مذکورہ سوال ان برتنوں کے متعلق تھا جن میں نجاست ہوتی تھی، چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں تصریح ہے: "إنما لجأوا أهل الكتاب، وهم بطبخون فی قدورهم الخنزیر، ویشربون فی آنتہم الخمر"..... اور ظاہر ہے کہ خنزیر اور خمر دونوں نجس ہیں، ایسے برتنوں کا استعمال دھوئے بغیر ناجائز اور حرام ہیں اور اگر دوسرے برتن موجود ہوں تو

ان کا استعمال دھونے کے باوجود مکروہ ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں نمی تزییجی ہے جو جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے لہذا فقہاء کے لتویٰ اور حدیث کے ظاہر مفہوم دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ (۱)

موت الفارۃ فی السمن کا مسئلہ

”عن میمونۃ أن فارة وقعت فی سمن فمالت فسئل عنها النبی صلی اللہ علیہ

وسلم فقال: القوها وما حولها فکلوه“ (رواہ الترمذی)

گھی کے اندر اگر چوہا وغیرہ گر جائے تو اگر وہ جما ہوا نہیں ہے، مائع اور پکھلا ہوا ہے تو ایسی صورت میں اکثر علماء کے نزدیک وہ گھی نجس ہو جائے گا، اس کا کھانا درست نہیں اور اگر جامد ہے تو چوہے کو نکالنے کے بعد اس کے ارد گرد گھی کو نکال دیا جائے باقی کو استعمال کیا جاسکتا ہے، شیرے اور شہد وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، حدیث باب میں سمن جامد کا حکم بیان کیا گیا ہے، چنانچہ ابن العربیؒ نے ”وما حولها“ سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے ”سمن جامد“ مراد ہے کیونکہ ”ماحول“ سمن جامد میں متعین کیا جاسکتا ہے، سمن مائع میں ماحول کی تعین نہیں کی جاسکتی۔

البتہ بعض حضرات سمن جامد اور مائع میں فرق نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں مطلقاً ”القوها وما حولها، فکلوه“ فرمایا ہے، لہذا سمن مائع بھی ”ماحول“ کو نکالنے سے پاک ہو جائے گا۔ (۲) لیکن جمہور کہتے ہیں کہ حدیث باب میں سمن جامد کا حکم بیان کیا گیا ہے اور اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، جس میں تصریح آگئی ہے چنانچہ اس میں ہے ”إذا وقعت الفارۃ فی السمن، فإن کان جامداً فالقوها وما حولها، وإن کان مائعاً فلا تقر بہ“۔ (۳)

جس گھی میں نجاست گر جائے اس سے انتفاع کا حکم

سمن مائع (پچھلے ہوئے گھی) میں اگر چوہا گر جائے تو وہ جمہور کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے لیکن

(۱) کشف الباری، کتاب المباح والصید، ص: ۲۲۸، معزاً الی فتح الباری: ۴۵۶/۹، وانظر ایضاً، تکملة فتح

المطہم: ۴۹۶/۳، کتاب الصید والمباح، مسألة الأكل فی آية المتركین .

(۲) راجع، فتح الباری: ۴۳۵/۹، وحمدة القاری: ۱۳۸/۲۱

(۳) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب المباح والصید، ص: ۳۰۶، ودروس ترمذی: ۷۸/۱

اس میں اختلاف ہے کہ اس گھی سے کوئی اور قائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

(۱)۔ امام احمدؒ کے نزدیک ایسے گھی سے مطلقاً کسی قسم کا قائدہ حاصل کرنا درست نہیں، کیونکہ

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں صراحت ہے ”وإن كان مائعاً فلا تقربوه“۔ (۱)

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اس سے ”فلا تقربوه للآكل“ مراد ہے، کھانے سے ممانعت ہے،

انتفاع سے نہیں۔

(۲)۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مایوں وغیرہ میں تو اس سے قائدہ اٹھایا جاسکتا ہے

لیکن اس کی بیع درست نہیں، کیونکہ بعض روایات میں ہے ”إن الله تعالى إذا حرم أكل شيء، حرم

لعمره“ جس چیز کا کھانا حرام ہے، اس کا شمن بھی حرام ہے اور چونکہ ایسے گھی کا استعمال صحیح نہیں لہذا اس کی بیع

بھی درست نہیں۔

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں، کہ اس حدیث میں نجس لعینہ کا حکم بیان کیا گیا ہے اور مذکورہ

گھی نجس لعینہ نہیں۔

(۳)۔ حضرات حنفیہ کے نزدیک کھانے کے علاوہ اس قسم کے گھی سے ہر طرح کا انتفاع جائز

ہے، کیونکہ بعض روایات میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: ”وإن كان السمن مائعاً انتفعوا به، ولا تأكلوه“

اور ایک روایت میں اس تیل کے متعلق آیا ہے جس میں چوہا گرا ہو ”فلا تصبحوا به واذہنوا به“،

”اصباح“ چراغ چلانے کو کہتے ہیں، یعنی ایسے گھی اور تیل سے چراغ وغیرہ روشن کرنا صحیح ہے۔ (۲)

دودھ بھجور ملا کر کھانے کا حکم

”عن ابن عمرؓ قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرن بين التمرتين

حتى يستأذن صاحبه“ (رواه الترمذي)

دودھ بھجوریں ملا کر کھانے میں اختلاف ہے۔

ظاہریہ کے نزدیک دودھ بھجوریں ملا کر کھانا ناجائز ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ مکروہ ہے۔

(۱) ”إذ أوتيت الفارة في السمن لم أن كان جامداً فالتقوا ما حولها وإن كان مائعاً فلا تقربوه“.

(۲) كشف البوری، کتاب الطہارۃ والصلو، ص: ۳۰۹، مسو ماہی فتح الباری: ۸۳۶/۹، وحنفہ الفقاری: ۱۳۸/۲۱

امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تفصیل ہے، اگر کھجوریں کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں اور ایک ساتھ کھانے کے لئے بیٹھے ہوں تو ان کی اجازت کے بغیر دو ایک ساتھ کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ اجازت ملنے کی صورت میں کوئی مضائقہ نہیں، چاہے صراحۃً اجازت مل جائے یا دلالت، چونکہ ان میں سب کا برابر حق ہے، اب اگر کوئی دودھ اٹھا کر کھائے گا تو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ وصول کرنے والا ہوگا جس کا وہ اجازت کے بغیر مستحق نہیں۔ (۱)

البتہ اگر مشترک کھجوریں نہیں، ذاتی ہیں تو ان سے اپنی مرضی کے مطابق دودھ کھا سکتا ہے کہ اس صورت میں ذکر کردہ علت نہیں پائی جاتی۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ دودھ کھجوریں ملا کر کھانا اس لئے مکروہ ہے کہ اس میں حرم و ہوس کا شائبہ پایا جاتا ہے۔

اگر یہ علت مانی جائے تو پھر مطلقاً دودھ کھجوریں ملا کر کھانا مکروہ ہونا چاہئے، چاہئے وہ مشترک ہوں، یا ذاتی۔

امام محمدؒ اور دوسرے کئی اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں دودھ کھجوریں ملا کر کھانے سے منع کیا گیا تھا، بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی۔

حضرت بریدہؓ کی ایک مرفوع روایت بھی مسند بزار میں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْقِرَانِ فِي التَّمْرِ، وَإِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَلَيْكُمْ الْفَقْرَ نَوًّا"۔ "میں نے پہلے تمہیں قرآن فی التمر سے منع کیا تھا، اس لئے کہ تنگدستی اور قلیب مال کا زمانہ تھا، اب اللہ تعالیٰ نے وسعت عطا فردی ہے، اس لئے اب اس میں کوئی حرج نہیں"۔ (۲)

کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنے کا حکم

"عن عمرو بن ابی سلمة انه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده

طعام قال: اِدْنُ يَا بَنِي لَسْمَ اللّٰهِ... إلخ" (رواه الترمذی)

کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) حرج مسلم للنووی: ۱۸۱/۲

(۲) کشف الباری، کتاب الاطعمہ، ص: ۱۳۸، وانظر لہذا، دروس ترمذی: ۱۱۲/۱

ظاہر یہ کے نزدیک کھانے کی ابتداء میں "بسم اللہ" پڑھنا واجب ہے، امام احمدی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

یہ حضرات حدیث باب میں "بسم اللہ" سے استدلال کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ امر وجوب کے لئے ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک کھانے کے وقت "بسم اللہ" پڑھنا مستحب ہے، ان کے نزدیک حدیث باب میں مذکور امر استحباب کے لئے ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کئی آدمی ایک دسترخوان پر بیٹھیں تو سب لوگ بسم اللہ کہیں، جبکہ بعض علماء کے نزدیک جن میں امام شافعی بھی شامل ہیں کہ ایک آدمی کا بسم اللہ کہہ لینا سب کے لئے کافی ہو جائے گا۔ (۱)



کتاب الاشریہ

اشریہ کی قسمیں اور مذاہب ائمہ

۱..... ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام نشہ آور مشروبات، خمر یعنی شراب کے حکم میں ہیں، ان کا قلیل و کثیر استعمال مطلقاً حرام ہے، اور ان کے شراب اور پینے والے پر حد جاری ہوگی، خمر کی طرح ہر مسکر (نشہ آور) مشروب نجس ہے، اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔

۲..... امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اشریہ کی

تین قسمیں ہیں:

قسم اول

قسم اول:- خمر، یہ انگور کا کچا شیرہ ہوتا ہے، اذا اشتد و غلا و قلّ ف بالزبد۔ یعنی جب زیادہ رکھنے یا ابالنے کی وجہ سے اس میں شدت آجائے، وہ اُبلنے لگے اور جھاگ پھینکنے لگے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا قلیل و کثیر استعمال مطلقاً حرام ہے، پینے والے پر حد جاری کی جائے گی، اگرچہ اس نے ایک قطرہ پیا ہو، یہ نجس العین ہے، اس کی بیع جائز نہیں اور اس کو طہال سمجھنے والا کافر ہے۔

قسم دوم

قسم دوم:- طلاء، لقیع التمر، لقیع الزبيب..... یہ تینوں اشریہ حرام ہیں۔

طلاء..... انگور کے شیرے کو کہتے ہیں جب اسے اتنا پکایا جائے کہ وہ دو ٹکٹ سے کم چلا جائے۔

لقیع التمر..... کھجور کا کچا شیرہ..... اور..... لقیع الزبيب..... اس پانی کو کہتے ہیں جس میں

زبيب یعنی کشش ڈال دی جائے اور زیادہ دیر رہنے کی وجہ سے اس میں شدت اور ابال پیدا ہو جائے۔

یہ تینوں اشریہ بھی خمر کے حکم میں ہیں، نجس ہیں اور ان کا قلیل و کثیر استعمال حرام ہیں۔

البتہ ان کے پینے والے پر شیخین کے نزدیک نشہ آور مقدار پینے کے بعد مد جاری کی جائے گی، کیونکہ ان اثر بہ کا خمر ہونا ظنی ہے اور حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، ان کا مستحل (حلال سمجھنے والا) کافر نہیں ہوگا جبکہ خمر کا مستحل کافر ہے۔ البتہ اس کے علاوہ باقی اکثر احکام میں یہ خمر کے حکم میں ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تینوں مشروبات کی بیع جائز ہے، صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

قسم سوم

قسم سوم: خمر، طلاء، نفیق التمر، نفیق الزبيب..... ان چار اثر بہ کے علاوہ باقی اثر بہ بنید وغیرہ ہیں۔

ان میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قلیل مقدار کا استعمال جو نشہ آور نہ ہو جائز ہے بشرطیکہ وہ قیاس کے لئے نہ ہو بلکہ تقویٰ فی العبادۃ کی نیت سے ہو، اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

حاصل کلام

حاصل کلام یہ کہ امام صاحبؒ اور جمہور کے درمیان دو چیزوں میں اختلاف ہے، ایک اثر بہ طلاء میں کہ ان کے نزدیک یہ خمر تو ہیں لیکن ان کا خمر ہونا ظنی ہے، لہذا ان کے شارب پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ جبکہ جمہور کے نزدیک ان کا خمر ہونا ظنی نہیں، لہذا شارب پر حد جاری کی جائے گی۔

دوسرا اختلاف اثر بہ اربو کے علاوہ باقی اثر بہ مسکرہ کی غیر نشہ آور قلیل مقدار میں ہے۔ مثلاً بنید وغیرہ، امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی قلیل مقدار کا استعمال جائز ہے، جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔

دلائل امام اعظمؒ

(۱)..... امام اعظم ابو حنیفہؒ کا پہلا استدلال لغت سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ امل لغت خمر کا اطلاق انگور کے شیرے پر کرتے ہیں، باقی پھلوں کے شیرے پر خمر کا اطلاق لغت میں نہیں، چنانچہ لسان العرب میں ہے "الخمر إنما هي من العنب دون سائر الأشياء"۔

(۲)..... مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے "أما الخمر فحرام لا سبيل إليها، وأما ما سواها من الأشرية فكل مسكر حرام"۔

(۳)..... اور طحاوی میں حضرت ابن عباس کا اثر ہے "حرمت الخمر لعینھا، والسکر من

کل شراب".

(۴)..... اسی طرح حضرت فاروق اعظم سے منقول ہے کہ انہوں نے اس نبیذ سے تموزا پکھا جو

نشہ آور تھی، اگر قلیل حرام ہوتا تو وہ کبھی نہ چمکتے۔

مذکورہ بالا دلائل سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ خمر صرف انگور کی ہوتی ہے اور دوسری یہ کہ اثر بہ

اربوعہ کے علاوہ باقی مشروبات میں غیر مسکر مقدار کا استعمال جائز ہے۔

دلائل جمہور

(۱)..... ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے "إن من العنب خمرأ، وإن من النمر خمرأ،

وإن من العسل خمرأ، وإن من البئر خمرأ، وإن من الشعير خمرأ".

(۲)..... نسائی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "ما سکر کثیرہ فقلیلہ حرام".

(۲)..... اسی طرح ابوداؤد میں روایت ہے "کل مسکر خمر، وکل مسکر حرام".

ان احادیث سے جمہور استدلال کر کے فرماتے ہیں کہ خمر صرف انگور کے شیرے کا نام نہیں،

طلاء، نقیع الزبیب وغیرہ بھی خمر ہیں، اسی طرح ابودہ مسکرہ کا قلیل و کثیر استعمال بھی ناجائز ہے۔

دلائل جمہور کا جواب

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ عصیر عنب کے علاوہ باقی اثر بہ پر خمر کا اطلاق مجازاً ہے ملنذہ اور حقیقتاً نہیں

، کیونکہ لغت میں خمر صرف ماہ عنب کو کہا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

اور "ما سکر کثیرہ فقلیلہ حرام" کو خمر پر محمول کیا جاتا ہے کہ خمر کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تاویل پر دل مطمئن نہیں ہوتا کیونکہ "ما" عام ہے جو خمر اور غیر خمر

دونوں کو شامل ہے۔ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ کے جو آثار ہیں وہ سو قوف ہیں اور "ما سکر کثیرہ

فقلیلہ حرام" حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ باقی اثر بہ مسکرہ پینے میں خمر کے حکم

میں ہیں، لہذا شراب کی طرح ان کا قلیل و کثیر استعمال درست نہیں، تاہم ان کا تمام امور میں خمر کے حکم میں

ہونا ان روایات سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

اسی وجہ سے کئی حنفی علماء نے حرمت کے حق میں جمہور کے مذہب کے مطابق فتویٰ دیا ہے کہ ان کا استعمال مطلقاً حرام ہے اور بیع اور حد کے حق میں امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱)

خلیطین کا حکم

”عن جابر بن عبد اللہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لہی ان یتبدل البسر والرطب جميعا“ (رواہ الترمذی)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منقہ اور کھجور کو ملا کر خبیذ بنانے سے منع فرمایا تھا، کیونکہ اس طرح دونوں کو ملانے سے جلد نشہ پیدا ہو جاتا ہے، اس (خلیطین) کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱)..... اگر ملاش کے نزدیک خلیطین ناجائز اور حرام ہے۔

(۲)..... خلیطین کے متعلق جو نئی وارد ہے، وہ نئی تزیہی ہے، لہذا خلیطین جب تک مسکرنہ ہو، حرام نہیں، امام نوویؒ نے اسے امام شافعی کا مذہب قرار دیا، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔

(۳)..... خلیطین میں کوئی حرج نہیں، بلا کراہت جائز ہے، بشرطیکہ مسکرنہ ہو، حضرات حنفیہ کا یہی مسلک ہے۔ (۲)

دلائل فقہاء

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں خلیطین سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ینبذ لہ زبيب، فیلقی فیہ تمر، وتمر فیلقی فیہ الزبيب“۔

نیز امام محمدؒ نے کتاب الاطعمہ میں حضرت ابن عمرؓ سے بھی خلیطین کا استعمال نقل کیا ہے۔

حدیث باب کو حنفیہ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث اور مذکورہ بالا اثر سے منسوخ قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں اس کی ممانعت تھی لیکن بعد میں اجازت دیدی گئی تھی۔ (۳)

(۱) راجع للتفصیل المذكور، کنف الباری، کتاب الاشریہ، ص: ۳۶۵، والتفصیل الجامع فی تکملة فتح الملمہ لشيخنا شيخ الإسلام المفتي محمد علي المنجاني أطال الله بقاءهم بصحة وعالية: ۵۹۹/۳، كتاب الاشریہ، اختلاف الفقهاء فی احکام الاشریہ.

(۲) راجع، فتح الباری: ۸۵/۱۰، وعمدة القاری: ۱۸۳/۲۱، والأبواب والدرج: ۹۶/۲

(۳) والتفصیل فی کنف الباری، کتاب الاشریہ، ص: ۳۰۳، وانظر أيضاً، درس مسلم: ۳۵۷/۲

تحلیل الخمر کا حکم

"عن ابی سعید قال: کان عبدنا عمر لیعم، فلما لولت المائدة سالت رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم عنہ وقلت: إله لیعم قال: اهر بقوه" (رواه الترمذی)

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ تحلیل الخمر یعنی شراب سے سرکہ بنانا جائز ہے یا نہیں؟
امام شافعی، امام احمد اور سفیان ثوری کا مذہب یہ ہے کہ تحلیل الخمر جائز نہیں، اور اگر کسی نے تحلیل کی
تو وہ پاک نہ ہوگی، اور اس کا پینا حلال نہ ہوگا، اور اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی، البتہ اگر غمر میں کوئی چیز ڈالے
بغیر اور آدمی کے کسی محل کے بغیر وہ خود بخود "طل" یعنی سرکہ بن گئی، تو ان حضرات کے نزدیک یہ پاک اور
حلال ہے اور اس کی بیع بھی جائز ہے۔

حنفی، امام اوزاعی اور لیث بن سعد کا مذہب اور ایک روایت امام مالک کی، یہ ہے کہ تحلیل جائز ہے،
البتہ تحلیل ہی کے لئے شراب خریدنا حنفیہ کے نزدیک بھی جائز نہیں، اور تحلیل اور تخلل (۱) دونوں صورتوں
میں دھڑکے پاک اور حلال ہے۔

دلائل ائمہ

امام شافعی اور امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اگر تحلیل جائز ہوتی تو
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "سفک الخمر" یعنی شراب بہانے کا حکم نہ دیتے، تاکہ اخاصب مال مسلم
لازم نہ آئے، جیسا کہ میتہ کی جلد سے دباغت کے بعد اختراع کی ترغیب ایک حدیث میں ارشاد فرمائی۔

حنفی کی دلیل ترمذی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے "نعم الإدام الخل"۔

نیز نصب الراية میں حدیث مرفوعہ ہے "خبر خلکم خل خمر کم"۔

ان دونوں حدیثوں میں خل الخمر مطلق مذکور ہے، خواہ وہ تحلیل سے سرکہ بنا ہو یا خود بخود بن گیا ہو،
دونوں صورتوں کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

نیز قیاس اور اصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سرکہ جائز اور حلال ہو، اس لئے کہ اختلاب ماہیت
کے بعد فی کے احکام بدل جانے کے نظائر شریعت میں بہت ہیں، مثلاً روٹ وغیرہ جل جانے کے بعد جب
رماد (راکھ) بن جائے، تو اختلاب ماہیت کی وجہ سے بالاتفاق پاک ہے۔

(۱) تخلل کے معنی بے شراب میں کوئی چیز ڈالنے بغیر اور آدمی کے کسی محل کے بغیر خود بخود دھڑکنا ہوتا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل ابتدائی دور کی بات ہے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خشاء یہ تھا کہ ایک مرتبہ شراب کی تشنچ اور برائی لوگوں کی دلوں میں اس طرح راسخ کر دی جائے کہ کسی کے دل میں اس کی طرف ادنیٰ میلان بھی باقی نہ رہے، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور میں شراب کے برتنوں تک کو توڑ دینے کا حکم دیا گیا تھا، اس وجہ سے آپؐ نے اس کو بھادینے کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں جب شراب کی شاعت دلوں میں راسخ ہو گئی تو جہاں بہت سے احکام منسوخ ہوئے تو ان میں شراب بھادینے کا اور برتن توڑ دینے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا، لہذا اب اس کو سرکہ بنا کر استعمال کرنے کی اجازت ہو گئی۔ (۱)

مخصوص برتنوں میں نمیزد بنانے کا حکم

”عن سلمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني كنت نهيتكم عن الظروف وإن ظرفاً لأبطل شئنا ولا يحرمه وكل مسكر حرام“ (رواه الترمذی)

اس پر قوس کا اتفاق ہے کہ چار برتنوں (دبا، مزفت، حتم اور تکریر) میں نمیزد بنانے سے ابتداء منع کیا گیا تھا اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بعد میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رخصت دی تھی، لیکن اختلاف اس میں ہے کہ سب برتنوں میں رخصت دی گئی ہے، یا بعض میں۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ دبا اور مزفت میں نہیں باقی ہے اور باقی برتنوں میں بھی منسوخ ہو چکی

(۱) ملخصاً من دروس مسلم: ۱۳۶/۲، و تفریر ترمذی: ۱۹۶/۱، و ارجع للتفصيل تكملة فتح الملهم: ۱۱۱/۳، کتاب الاشریة، باب تحريم تحليل الخمر.

(۲) دبا: ”کدو کا گوانٹل کر جو برتن بنایا جاتا ہے اسے کہتے ہیں، اس میں چونکہ سام کم ہوتے ہیں اس لئے شروب کے اندر جلد ٹکر پیدا ہو جاتا ہے۔“

”مزفت“ یعنی دو برتن جس پر زلت نکلا گیا ہے مذلت ایک درکل لما تمل ہوا کرتا تھا جسے جہازوں میں کشتیوں پر نکلا جاتا ہے۔ پانی خدا تعالیٰ نہ ہوتا نہ جہانیت میں شراب کے برتنوں پر بھی اسے ملنے سے اس کی وجہ سے شروب میں جلد ٹکر پیدا ہو جاتا ہے۔

”حتم“ شراب کے گزرتے وقتے ہیں، یہ عموماً بزرگ کا ہوتا تھا، اس کا ترجمہ ”الحجر المصعرا“ سے کرتے ہیں یعنی بزرگ۔

”تکریر“ تکر سے ماخوذ ہے جس کے معنی کھودنے کے ہیں، بحر معلول کے معنی میں ہے یعنی کھدی ہوئی چھوڑت بگڑا غیرہ کی جڑ کو کھودنا سے برتن بنانے سے اس کا ترجمہ بھی کیا جاتا ہے۔ کشف النادی، کتاب الاشریة ۷۸۰

ہے، پھر اس نہی کے متعلق امام مالکؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک تحریم کا اور دوسرا کراہت کا، لیکن ان کا مانع قول کراہت والا ہے۔

امام شافعیؒ بھی ان برتنوں میں اختیاز (نبیذ بنانے) کو مکروہ فرماتے ہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رخصت عامہ دی ہے، اس لئے ان کے نزدیک تمام برتنوں میں بلا کراہت نبیذ بنانا جائز ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان چار برتنوں کی نہی منسوخ ہو چکی ہے، جیسا کہ حدیث باب میں مذکور ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ وغیرہ حضرات ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں جر غیر مزفت کی رخصت ہے اور جر مزفت اور دبا کی ممانعت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دبا اور مزفت تو علیٰ حالہما ممنوع ہیں اور دوسرے برتنوں کی ممانعت ختم ہو گئی ہے اور ان کے استعمال کی اجازت دیدی گئی ہے۔ مثلاً: "عن علیؑ نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الدباء والمزفت" (۱)۔

کھڑے ہو کر پانی پینے کا حکم

کھڑے ہو کر پانی پینے کے سلسلے میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ممانعت وارد ہے، اور بعض سے جواز ثابت ہوتا ہے۔

روایات نہی

جن روایات میں نہی وارد ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱)..... صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم زجر عن

الشرب قائماً"۔

(۱)..... صحیح مسلم ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم: لا یشر بن أحد منکم قائماً، فمن لبی فلیستقی"۔

(۲)..... امام ترمذیؒ نے جبارود بن المعلیؒ سے روایت نقل کی ہے "إن النبی صلی اللہ علیہ

(۱) مختصر من کشف الباری لشیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خان صاحب نور اللہ مرقدہ، کتاب الاشریہ، ص: ۳۹۵

وسلم بھی عن الشرب قائلاً۔

روایات جواز

اور جن روایات سے جواز ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہیں:

(۱).....ترمذی میں حضرت امین عمرؓ کی روایت ہے "کنا ناکل علی عہد رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم ونحن نمشی، ونشرب ونحن قیام"۔

(۲).....نیز ترمذی ہی میں حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کے طریق سے روایت ہے،

اس میں ہے "رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يشرب قائماً وقاعداً"۔

(۳).....حضرات خلفائے راشدین اور دوسرے جلیل القدر صحابہؓ سے کھڑے ہو کر پانی پینا

مروی ہے اور یہ کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

حل تعارض

حل تعارض کے لئے اکثر علماء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دی ہے، یہ تطبیق دو طرح سے

دی گئی ہے:

(الف).....ائمہ اربعہ اور اکثر فقہاء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ

احادیث نبی سے نبی تنزیہی مراد ہے جو جواز کے منافی نہیں، یعنی کھڑے ہو کر پانی پینا مکروہ تنزیہی ہے، تاہم

دوسری احادیث کی وجہ سے اس کا جواز ہے۔ (۱)

(ب).....امام طحاویؒ نے فرمایا کہ احادیث نبی ضرطی اور احادیث جواز اباحت شرعیہ پر محمول

ہیں۔ (۲)

☆.....☆.....☆

(۱) إرشاد الساری: ۳۵۵/۱۲، وعمدة القاری: ۱۹۳/۲۱، وفتح الباری: ۱۰۳/۱۰

(۲) راجع للنفسیل، کشف الباری، کتاب الاشریہ، ص: ۴۲۶، وتكملة فتح الملهم: ۹/۴، کتاب الاطعمة، باب کراهیة الشرب قائماً۔

کتاب الطب

علاج بالکئی کا شرعی حکم

کئی جسم کو آگ سے داغنے کو کہتے ہیں، اس کے متعلق روایات مختلف ہیں، بعض میں نہیں وارد ہے اور بعض روایات سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

روایاتِ نہیں

- (۱)..... بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشفاء فی ثلاثة: شربة عسل، وشرطة محجم، وکية نار، وأنہی امتی عن الکئی".
- (۲)..... ترمذی اور ابوداؤد میں روایت ہے "عن عمران بن حصین قال: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکئی، فاکتبنا، فلما أفلحنا ولا أنجحنا".

روایاتِ جواز

- (۱)..... ترمذی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارۃ من الشوكة".
- (۲)..... ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیته".

تطبیق بین الروایات

دونوں قسم کی روایات میں تعارض ختم کرنے کے لئے مندرجہ ذیل توجیہات (۱) بیان کی گئی ہیں:

(۱) انظر لهذه التوجیہات، فتح الباری ۱۰۰/۱۴۰، وسعد القاری ۲۱/۲۳۱، واورخاندانی: ۱۲/۳۱۲، والخصیل فی الکرب البدری: ۱۶۳/۲.

(۱) احادیث نمی، نمی تنزیہی پر محمول ہیں اور احادیث اثبات اصل جواز پر ... اور نمی تنزیہی جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ (۱)

(۲) بعض نے کہا کہ ممانعت کا تعلق خطرہ اور تردد کی صورت سے ہے یعنی اگر ایسی صورت ہو کہ دغنے سے فائدے کے جرم کے بجائے نقصان اور ہلاکت جان کا خوف اور خطرہ ہو تو پھر دغنے سے گریز کرنا چاہئے لیکن اگر کوئی طبیب حاذق دغنے کا ہی مشورہ دے تو پھر کوئی حرج نہیں۔

(۳) عربوں کا خیال تھا کہ دغنے سے فاسد مادہ یقینی طور پر ختم ہو جاتا ہے اور اگر اس کو اختیار نہ کیا جائے تو وہ ہلاکت کو یقینی سمجھتے تھے، چنانچہ وہ دغنے کو موثر حقیقی سمجھنے لگے تھے، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی، چنانچہ ممانعت کی احادیث اسی فاسد عقیدے اور شرک فنی میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لئے وارد ہوئی ہیں۔

لیکن اگر کسی کا یہ عقیدہ نہیں بلکہ ظاہری سبب کے طور پر اس کو اختیار کرتا ہے تو اس کی منجائش ہے اور احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں۔ (۲)

”تداوی بالمحرّمات“ کا حکم

”عن انس أن ناساً من عربیة قدموا المدينة..... وقال: اشربوا من أبو الہیا

والہانہا... الخ“ (رواہ الترمذی)

حدیث کے مذکورہ جملے سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ ”ہول ما یؤکل لحمہ“ کا ہے کہ وہ ظاہر ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ کتاب الطہارت میں گذر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ حدیث باب کے تحت ”تداوی بالمحرّمات“ کا ہے، یعنی کسی حرام چیز کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حالت اضطرار کی ہو، یعنی وہ محرم استعمال کئے بغیر جان کا بچا مشکل ہو تو بقدر ضرورت تداوی بالحرم بالاتفاق جائز ہے، لیکن اگر جان کا خطرہ نہ ہو بلکہ مرض کو دور کرنے کے لئے

(۱) ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ امام بیہقی ”کنی بسوء الاعتقاد“ پر محمول ہیں۔ ورنہ صحیح عقیدہ کے ساتھ علاج الہی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، غالب ہے۔

(۲) ملخصاً من کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۵۴۰، وروس ترمذی: ۲۳۲/۳، وکملۃ فتح الملہم: ۳۳۷/۴، کتاب الطب، حلیۃ الکنی و حکمہ.

مسئلہ تعدیۃ الامراض

”عن ابی ہریرۃ بقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا عدوی ولا طبرۃ
رہامۃ ولا صفرو لفرمن المجلوم کما تفر من الاسد... إلخ“ (رواہ البخاری)
و فرمن المجلوم کما تفر من الاسد..... مجذوم سے اس طرح بھاگو جس طرح تم شیر سے
بھاگتے ہو۔

تعدیۃ امراض ہوتا ہے یا نہیں؟..... اس بارے میں احادیث مختلف ہیں، بعض روایات سے معلوم
ہوتا ہے کہ امراض کا تعدیہ نہیں ہوتا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ امراض کا تعدیہ ہوتا ہے۔
جن روایات سے معلوم ہوتا ہے، کہ امراض میں تعدیہ نہیں ہوتا، ان میں سے چند یہ ہیں:
(۱)..... ایک تو حدیث باب ہے جس میں لا عدوی فرمایا گیا۔
(۲)..... حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجذوم کے ساتھ یہ کہتے ہوئے کھانا تناول فرمایا ”لقد
باللہ و تو کلاً علیہ“۔

اس کے برعکس بعض روایات سے تعدیۃ امراض کا ثبوت ملتا ہے۔

(۱)..... ایک یہ جیسا کہ حدیث باب کے آخر میں ہے ”و فرمن المجلوم کما تفر من
الاسد“۔

(۲)..... ایک اور حدیث میں ہے ”لابور دممرض علی مصح“ مریض کو تندرست آدمی
کے پاس نہ لایا جائے۔

(۳)..... ایک اور حدیث میں طاعون کے متعلق ہے ”من سمع بہ ہارض فلا یقدم علیہ“
یعنی جہاں طاعون کی وبا پھیلی ہو، وہاں جانے سے گریز کیا جائے۔

تطبیق بین الاحادیث

ان دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق کے لئے مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں:

(الف) جن روایات میں اجتناب اور فرار من المجلوم کا حکم دیا گیا ہے، وہ احتیاب اور
احتیاط پر محمول ہیں اور جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھ کھایا ہے، وہ بیان جواز پر محمول ہے۔

(ب)..... ابن الصلاح اور امام بیہقی وغیرہ علماء نے دونوں قسم کی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ جن احادیث میں تعدیہ امراض کی نفی ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ کسی بیماری اور مرض میں بالذات یہ تاثیر نہیں ہوتی کہ دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائے۔ اور جن احادیث سے تعدیہ امراض کا ثبوت معلوم ہوتا ہے، وہ ظاہری سبب کے اعتبار سے ہے کہ اللہ جل شانہ نے ظاہری سبب کے طور پر بعض امراض میں تعدیہ کا وصف پیدا فرمایا کہ وہ دوسرے کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں، لیکن سبب حقیقی اور مؤثر اصلی کے طور پر یہ وصف ان میں نہیں، لہذا نفی سبب حقیقی کی ہے اور اثبات سبب ظاہری کا ہے، اس لئے دونوں قسم کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں۔ (۱)

جمہور علماء نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے۔

(ج)..... حافظ ابن حجر نے شرح نخبہ الفکر (۲) میں تطبیق کے جس قول کو راجح قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ "لا عدوی" متواہنی اصل اور عموم پر ہے اور حقیقت یہی ہے کہ کوئی مرض اور کوئی بیماری کسی شخص کی طرف منتقل نہیں ہوتی، لیکن اس کے باوجود جو لوگ کمزور عقیدے کے ہیں، انہیں حکم دیا گیا کہ وہ مجذوم وغیرہ کے قریب نہ رہیں، کیونکہ ممکن ہے انہیں وہ بیماری تعدیہ کے سبب سے نہیں بلکہ ویسے ہی لگ جائے اور وہ یہ سمجھنے لگیں کہ یہ بیماری تعدیہ کی وجہ سے لگی ہے تو اس طرح ان کا عقیدہ بگڑ جائے گا، اس لئے ان کے عقیدے کی حفاظت اور غلط عقیدے کے سد باب کے لئے احتیاطاً انہیں مجذوم سے دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ (۳)

دم اور جھاڑ پھونک کا شرعی حکم

قرآن کریم اور معوذات یعنی "قل أعوذ برب الفلق" اور "قل أعوذ برب الناس" سے دم اور جھاڑ پھونک کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ عام طور پر دم اور جھاڑ پھونک کے جواز کے لئے دو شرطیں بیان کی جاتی ہیں:

(۱)..... ایک یہ کہ دم کے الفاظ میں شرکیہ یا موسوم، شرک یا مجہول المعنی کوئی لفظ نہ ہو۔

(۱) فتح الباری: ۱۹۷/۱۰، وعمدة القاری: ۲۳۷/۲۱

(۲) شرح نخبہ الفکر (مع الحاشیة لفظ الفلق): ۶۸، ۶۹

(۳) راجع للتفصیل، کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۵۸۱، وتکملة فتح الملہم: ۳/۳۷۰، کتاب الطب، مسئلہ

(۲)..... دوم یہ کہ دم کو مؤثر بالذات اور سبب حقیقی نہ سمجھا جائے۔

بعض روایات میں دم سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا، اس سے وہی دم مراد ہے جو الفاظ شرکیہ پر مشتمل ہو یا اس دم کو لوگ مؤثر حقیقی سمجھنے کا عقیدہ رکھتے ہوں۔ (۱)

تعویذ کا حکم

دم اور جہاز پھونک کر ناتواں ذکر کردہ شرائط (۲) کے ساتھ بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ تعویذ کے سلسلے میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ جائز نہیں، وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إن الرقى والتعائم والشرك" تعائم جمع ہے، تعویذ کو کہتے ہیں، جسے اس حدیث میں شرک کہا ہے۔ لیکن جمہور علماء کے نزدیک تعویذ لکھنا اور باندھنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ شرکیہ یا سوہم شرک اور مہمل غیر معلوم المعنی الفاظ پر مشتمل نہ ہو۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں رقی اور تمام کو جو شرک کہا ہے اس سے وہی دم اور تعویذ مراد ہیں جو الفاظ شرکیہ پر مشتمل ہوں یا اس کو کوئی مؤثر حقیقی سمجھتا ہو۔ (۳)

صحابہ میں سے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے تعویذ کا ثبوت ملتا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ جو شخص خواب میں ڈرتا ہو، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق فرمایا کہ وہ یہ کلمات پڑھ لیا کرے "بسم اللہ اعوذ بکلمات اللہ التامات من غضبه وسوء عقابه، ومن شر عباده، ومن شر الشياطين وأن يحضرون"..... روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے بچوں کو یہ کلمات سکھاتے تھے لیکن جو بچے سیکھنے کے قابل نہ ہوتے تو یہ کلمات لکھ کر ان کے گلے میں لٹکا دیتے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اپنے فتاویٰ (۴) میں تعویذات کے جواز کی تصریح فرمائی ہے۔ (۵)

(۱) کنف الباری، کتاب الطب، ص: ۵۸، ونظر للتفصیل، دروس قرطبی: ۲۳/۳، جلی - ۲۷، ونظمت الطبع: ۶۷۸/۳

(۲) کما ذکر فی المسئلة السابعة

(۳) فتح الباری: ۲۴۰/۱۰

(۴) انظر فتاویٰ ابن تیمیہ: ۶۳/۱۹

(۵) کنف الباری، کتاب الطب، ص: ۶۶

عملیات کا حکم

دم، منتر اور تعویذات ذکر کردہ شرائط (۱) کے ساتھ جائز ہیں یہی حکم عام عملیات کا ہے، مختلف کلمات، مختلف وظائف کو لوگ بعض مخصوص تعداد اور مخصوص پابندیوں کے ساتھ پڑھتے ہیں، شرعاً ایسے عملیات کا حکم یہی ہے کہ اگر ان میں کوئی شرکیہ اور مبہم لفظ نہ ہو تو جائز ہے۔

یہ اصل میں لوگوں کے اپنے اپنے تجربات ہوتے ہیں، کسی نے خاص غرض کے لئے کوئی کلمہ ایک لاکھ مرتبہ رات کے وقت پڑھ لیا اور اس کا کام ہو گیا، اس نے پھر تجربہ کیا اور کامیاب رہا، اس طرح وہ شخص اس کو باقاعدہ ایک وظیفہ اور ایک عمل کی شکل دے دیتا ہے، اسے کوئی شرعی حکم نہیں سمجھنا چاہئے، یہ ٹھیک اسی طرح ہے کہ جس طرح مختلف جڑی بوٹیوں کی تاثیر لوگوں نے تجربات کر کے معلوم کی ہے اور مختلف امراض میں ان کا انفرادی اثر کیا استعمال مفید رہتا ہے، یہی صورت جائز غیر ماثور عملیات کی ہے کہ وہ لوگوں کے اپنے تجربات کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

لیکن یہ بات پیش نظر رہے کہ عملیات سے کوئی قطعی حکم ثابت نہیں ہوتا، مثلاً بعض لوگ چور معلوم کرنے کے لئے عمل کرتے ہیں تو صرف اس عمل کی وجہ سے کسی شخص کو دانت چور سمجھ لینا اور اس پر چوری کے احکام لاگو کرنا جائز نہیں۔ (۲)

سحر کا حکم

سحر (جادو) کا حکم یہ ہے کہ اگر اس میں کلمات کفریہ ہوں تو ظاہر ہے ایسا سحر کفر اور اس کا مرتکب کافر و زندیق ہے اور اگر کلمات کفریہ نہ ہوں لیکن افعال فسق و فجور ہوں مثلاً شیاطین و جنات کو خوش کرنے کے لئے نجس رہنا، غلاطت میں رہنا، نماز نہ پڑھنا تو اس طرح کا سحر فسق اور اس کا مرتکب فاسق ہے اور اس کا سیکھنا سکھانا جائز و حرام ہے۔

البتہ بقدر ضرورت سیکھنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے، مثلاً کسی پر جادو کیا گیا اس کو توڑنے اور ختم کرنے کے لئے کوئی جادو کا عمل سیکھتا ہے تو "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدے

(۱) کما ذکرنا فی مسئلہ "دم ورمہما زہریک کا شرعی حکم"۔

(۲) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۶۷، معزیا الی فتح الباری: ۲۴۰/۱۰

سے اس کی منجائش کھل سکتی ہے۔ (۱)

ساحر کا حکم

"عن عائشة قالت: سَجَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ..... قَالَ: وَمَنْ طَبَهُ؟ قَالَ:

لِبَيْدِنِ الْأَعْصَمِ الْيَهُودِيِّ... النَّخ" (رواه البخاري)

خفیہ کے نزدیک ساحر کا کفر پر مشتمل ہو، تو ایسے سحر کا مرتکب کافر ہے، اس لئے اسے قتل کیا جائے گا، اس میں مسلمان، ذمی، آزاد، غلام، اور مرد و عورت سب برابر ہیں، یہ اس صورت میں ہے جب وہ اس کافرانہ سحر سے فساد پھیلا رہا ہو، لیکن اگر وہ فساد نہیں پھیلاتا تو ایسی صورت میں امام بھاصمؒ وغیرہ کے نزدیک مرد کو قتل کیا جائے گا، عورت کو نہیں، جس طرح مرتد مرد کو قتل کیا جاتا ہے لیکن مرتدہ عورت کو نہیں، بلکہ اسے محبوس رکھا جاتا ہے، اسی طرح ساحرہ عورت کو محبوس رکھا جائے گا اور ساحر مرد کو قتل کیا جائے گا، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

ساحر کا کفر پر مشتمل نہیں لیکن وہ مسلمانوں میں فساد کا ذریعہ بن رہا ہے تو ایسے ساحر کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ وہ قطاع الطريق کے حکم میں ہے۔

ساحر کا کفر اگر نہ کفر پر مشتمل ہے اور نہ ہی مسلمانوں کے نقصان کا ذریعہ بن رہا ہے تاہم وہ مستلزم معصیت ہے، مثلاً دائمی نجاست میں رہنا، حرام استعمال کرنا تو ایسے ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ تعزیراً اس کو سزا دی جاسکتی ہے۔

اور اگر سحر کفر و اضرار اور معصیت کسی چیز پر بھی مشتمل نہیں تو وہ جائز ہے اور ایسا ساحر قابل تعزیر و سزا نہیں۔

سنن ترمذی میں روایت ہے "حد الساحر ضربة بالسيف" اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ نے ابواز کے حامل کو خط لکھا تھا "افعلوا کل ساحر" اس سے پہلی دو قسموں کا ساحر مراد ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ ساحر کو قتل نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر اس نے سحر سے کسی کو قتل کیا اور اس کا اعتراف کر لیا تو قصاصاً ساحر کو قتل کیا جائے گا۔

حدیث باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید بن اعصم کو قتل نہیں کیا کیونکہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم اپنی ذات کے لئے کسی سے انتقام نہیں لیتے تھے اور دوسری وجہ خود حدیث میں موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مصلحت کی بناء پر اسے سزا نہیں دی تھی۔ (۱)

سحر و جادو کے علاج کرنے کا حکم

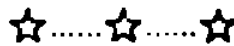
جادو کو ختم کرنا اور اس کا علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ (۲)

حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک مکروہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ سحر کا علاج ساحری کر سکتا ہے تو اس طرح ساحر کے پاس جانا ہوگا اور ساحر کا ہن کے پاس جانے کی ممانعت آئی ہے۔

نیز امام ابو داؤدؒ نے "مراسل" میں حضرت حسن بصریؒ سے ایک مرفوع حدیث بھی نقل کی ہے کہ "النشرة من الشيطان"۔ نشرہ جادو ختم کرنے کے لئے جودم اور عمل کیا جاتا ہے اسے کہتے ہیں۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک جادو کا علاج کرنا، سحر کو توڑنا جائز ہے۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے سعید بن المسیبؒ کا قول نقل کر کے جمہور کی تائید فرمائی ہے، فرماتے ہیں "وقال قتادة: قلت لسعيد بن المسيب: رجل به طب، أو يولد عنه امرأه، أو يولد عنه أو ينشر؟ قال: لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فإما ما ينفع الناس فلم ينه عنه"۔

حضرت قتادہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ کسی آدمی پر جادو کیا گیا یا اس کو بیوی سے روکا گیا (کہ اس کے جماع کی صلاحیت جادو کے ذریعے ختم کر دی گئی) تو کیا اس جادو کو ختم کیا جاسکتا ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ سحر کی علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ لوگ تو اس طرح اصلاح چاہتے ہیں، نافع اور مفید کام کی تو ممانعت نہیں۔ (۳)



(۱) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۲۰۰

(۲) راجع، فتح الباری: ۲۸۶/۱۰

(۳) کشف الباری، کتاب الطب، ص: ۲

کتاب الفرائض والوصایا

ذوی الارحام کی میراث میں تفصیل

”عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ابن اخت القوم منهم“ (مطل

علہ)

”یعنی قوم کا بھانجا اسی قوم میں شامل ہے۔“

اس حدیث میں ذوی الارحام کی میراث کا ذکر ہے اور ذوی الارحام میت کے ان رشتہ داروں کو کہتے ہیں جو نہ ذوی الفروض ہوں اور نہ مصبات۔

اس پر اجماع ہے کہ اگر ذوی الفروض اور مصبات موجود ہوں تو میراث انہی کو ملے گی ذوی الارحام کو بالاتفاق حصہ نہیں ملے گا لیکن ذوی الفروض اور مصبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام میراث کے مستحق ہیں یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ، سعید بن المسیبؓ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذوی الارحام کے لئے میراث نہیں اگر ذوی الفروض اور مصبات نہ ہوں تو میت کا مال بیت المال میں رکھا جائے گا۔

ان کا استدلال حضرت حارث بن ابی ربیعؓ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن ميراث العمّة والخالة؟ فسكت فنزل عليه جبرئيل عليه السلام، فقال: حدثني جبرئيل أن لاميراث لهما“۔

ان حضرات کے علاوہ جمہور امت حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ و دیگر صحابہ کرامؓ، حضرات ائمہ حنفیہؒ، امام احمدؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ وغیرہم سب کے نزدیک ذوی الفروض اور مصبات کے عدم موجودگی میں ذوی الارحام وارث ہوں گے۔

ان کا استدلال ایک تو قرآن کریم کی اس آیت کریمہ سے ہے ”واولوا الارحام بعضهم

اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ"۔ (سورۃ الاحزاب، پ: ۲۱، آیت: ۶)

دوسرے ابوداؤد میں روایت ہے "الخال وارث من لا وارث له یعقل عنه ویرثہ"۔
جہاں تک فریق اول کے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء پر محمول ہے اور جمہور کی ذکر کردہ آیت کریمہ سے منسوخ ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض اور عصات کے ہوتے ہوئے ان کو کچھ نہیں ملے گا۔ (۱) واللہ اعلم

کیا مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے؟

"عن اسامة بن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم" (متفق عليه)

اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا البتہ مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور امت، ائمہ اربعہ اور فقہاء امت کے نزدیک مسلمان بھی کافر کا وارث نہیں بن سکتا۔
جبکہ حضرت معاذ بن جبل، حضرت معاویہ، سعید بن المسیب اور مسروق رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے اور کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا۔
دلائل ائمہ

حضرت معاذ بن جبل اور حضرت معاویہ وغیرہ حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: "الإسلام يعلو ولا يُعْلَى عليه" کہ اسلام غالب رہتا ہے مغلوب نہیں ہو سکتا۔ (۲)
جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں تصریح ہے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں بن سکتا اور یہ روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص ہے جبکہ ان حضرات کی روایت مسئلہ میراث کے بارے میں نص نہیں بلکہ وہ اس بات پر محمول ہے کہ دین اسلام دیگر ادیان سے افضل ہے۔ (۳)

(۱) راجع للتفصيل، صفحات التلخيص: ۷۰، ۷۱، ۷۲

(۲) انظر، المعنى لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم، ۲۴۶/۶، ومرفوعة المعصية، ۱۶۸/۶

(۳) صفحات التلخيص، ۷۰، ۷۱، وانظر أيضاً، دروس فرملى، ۱۱۵/۳

مرتد کے مال میں اختلاف مذاہب

"قال أبو عیسیٰ الترمذی: اختلف أهل العلم فی توريث المرتد، فجعل بعض

أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم المال لورثة المسلمين، وقال بعضهم لا يرثه ورثته من المسلمين" (الجامع للترمذی)

اس پر اجماع ہے کہ مرتد مسلمان کا وارث نہیں ہوگا البتہ مرتد کے مال کے بارے میں مختلف

مذاہب ہیں:

۱..... امام شافعی، امام ربیعہ اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ مرتد کے مرنے کے بعد اس کا مال مسلمانوں کے لئے فیء ہوگا۔

۲..... امام مالک فرماتے ہیں کہ اس کا مال مسلمانوں کے لئے فیء ہے البتہ اگر مرتد نے اس لئے ارتداد کو اختیار کیا ہو، تاکہ ورثہ کو محروم کر دے تو پھر ورثہ محروم نہ ہوں گے بلکہ ان کو وارث بتایا جائے گا۔

۳..... امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ مرتد کا مال ورثہ مسلمین کو دیا جائے گا۔

۴..... امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جو مال بحالت اسلام کمایا ہے اس کے وارث مسلمان ورثہ ہوں گے اور جو مال مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ہے وہ بیت المال میں جمع کیا جائے گا۔

۵..... حضرت علقمہؓ اور بعض تابعین فرماتے ہیں کہ اس کے مال کے استحقاق وہ الی دین ہوں گے جن کے دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مرتد تو حکامیت ہے تو اس کی موت کا حکم و قبت رذۃ کی طرف منسوب ہوگا لہذا رذۃ اختیار کرنے تک تو مسلمان تھا اب مرتد ہو کر وہ میت ہو گیا تو اب تک کا جو مال اس کے پاس ہے وہ بحالت اسلام کمایا ہوا ہے، تو ورثہ مسلمین اس کے وارث ہوں گے کیونکہ یہ توریث المسلم للمسلم ہوئی اور مرتد ہونے کے بعد جو مال اس نے حاصل کیا وہ کفر کی حالت کا ہے اب مسلمان کو اس کا وارث نہیں بتایا جائے گا ورنہ توریث المسلم للكافر لازم آئے گا بلکہ اس کا مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا۔

مرتہ کے مال کا حکم

مذکورہ بالا حکم مرتہ مرد کے مال کے بارے میں ہے، اور مرتہ عورت کے بارے میں اجماع ہے کہ اس کا مال جو بحلیہ اسلام ہو یا بحلیہ ارتد اور شیعہ مسلمین کا ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قید میں رکھا جائے گا تا کہ وہ اسلام لائے یا مرجائے۔ (۱)

مولی الموالیات کا حکم

”عن نعیم الداری قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معالینہ فی الرجل من اهل الشرک یسلم علی یدرجل من المسلمین؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هو اولی الناس بمحبایہ ومماتہ“ (رواہ الترمذی)

ابتداءً یہ عادت تھی کہ جب کوئی شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر ایمان لاتا تو اس سے یہ عقد بھی کر لیتا تھا کہ تم میرے کفیل ہو میری وفات کے بعد تم میرے مال کے حق دار ہو، اگر مجھ سے کوئی قصور صادر ہو جو موجب دیت ہو تو تم کو اس کا تادان دینا ہوگا، یہ عقد موالیات کہلاتا تھا، یہ عقد موالیات دو مسلمانوں کے درمیان بھی ہوتا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر کو جاری رکھا اور ایسے دو عقد کرنے والوں کو ایک دوسرے کا وارث بنادیا۔

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ حکم اب بھی ہے یا منسوخ ہو چکا ہے؟
مجبور ناماً، ائمہ ثلاثہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہے ابتداءً یہ حکم تھا، اب نہیں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”الولاء لمن اعتق“ ولاء صرف متبع (آزاد کردینے والے) کی ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری والا نہیں، یعنی ”الولاء“ پر الف لام استغرائی ہے، لہذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ولائے اعتاق کے علاوہ جو مال بھی ہو گا وہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا۔

اس کے برخلاف حضرات حنفیہ اس ولاء کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ مرنے والے کا کوئی وارث اقرب و ابعد نہ ہو اور وہ مجہول النسب ہو نیز یہ بھی شرط ہے کہ ہا قاعدہ تحالف ہو اور صرف کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہونا کافی نہیں۔

حضرات حنفیہ کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

نیز ان کا استدلال روایت باب کے علاوہ قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہے ”والسلبین غنم تبعہم فأتوہم نصیبہم“۔

اور جس تک جمہور کی مسئلہ حدیث ”الولاء لمن اعنق“ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”لا“ عہد کی ہے نہ کہ جنسی واستغراقی یعنی وہ خاص ولاء جو بذریعہ ملک حاصل ہو جیسا کہ روایت کاہنوت میں پروردگار کر رہا ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی ارشاد قصہ ابو ہریرہ کے بارے میں ہے جو ولایت کے حقیقی ہے۔ (۱)

کمال کی تفسیر میں اختلاف علماء

”عن شراۃ قال: آخر سورة نزلت: براءة، و آخر آية نزلت: ”هفتونک للہ فہ یحبیک فی الکلالۃ“ (رواہ بخاری)

یوں کہ تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے، اور چار قول مشہور ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ کمال اس میت کے مال موروث کو کہتے ہیں جس میت کا ولد اور والد نہ

ہو۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ کمال اسم مصدر ہے اور اس میت کی وراثت کو کہتے ہیں جس کا ولد اور

والد نہ ہو۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ کمال ان وارثوں کا نام ہے جن میں کوئی ولد اور والد نہ ہو اس صورت

میں میت کے بوائے کو کہہ لیں گے۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ کمال اس میت کا نام ہے جس کا کوئی بیٹا اور باپ زعمہ موجود نہ ہو،

نیک جمہور کا قول ہے۔

لیکن قرآن اور حدیث میں کمال کا اطلاق میت پر بھی ہوا ہے اور وارث پر بھی، آیت باب میں

”وآیت میراث“ وان کان رجل ینوزث کلالۃ“ میں کمال کا اطلاق میت پر ہوا ہے، اور حضرت

جابر بن عبد اللہ سے ”بعضی کلالۃ“ میں کمال سے وارث مراد ہے۔

اس لئے بجا ہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کمال کا لفظ ایک خاص حالت میں میت اور وارث دونوں کے

الموت إن ترک خیراً الوصیة للوالدین والأقربین بالمعروف " .

نیز حدیث باب سے بھی اہل کا استدلال ہے۔

جسور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں مگر مرنے والے کا وصیت

ثوری، ثقی اور ابراہیم غنی کا یہی مسلک ہے۔

جسور کا استدلال اس سے ہے کہ اگر وصیت مطلقاً واجب ہوتی تو حضرات صحابہ کرامؓ سے ظاہری

طور پر وصیتیں منقول ہوتیں یا کم از کم وصیت نہ کرنے پر کوئی نکیر ہوتی اس لئے کہ واجب کے ترک پر نکیر ہے،

حالانکہ اکثر صحابہ کرامؓ سے وصیتیں بھی منقول نہیں اور نہ اس کے ترک پر کسی قسم کی نکیر منقول ہے، عقلی اعتبار

سے بھی وصیت ایک علیہ اور طوع ہے جو کہ زندگی میں واجب نہیں تو پھر موت کے بعد کی وصیت واجب ہوگی۔

جہاں تک اہل ظاہر کے آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت جسور

کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم

آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں "وصیت

لوالدین" کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل

ہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا وصیة لوارث" .

معلوم ہوا کہ "تجب علیکم إذا حضر احدکم الموت" وہی آیت مآیت میراث سے منسوخ ہے۔

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے

الفاظ یہ ہیں: "ما حق امری مسلم له شی یربدان یوصی لہ بیت لبلین الا ووصیہ مکتوبہ

عندہ" اس میں "له شی یربدان یوصی لہ" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اس شخص کے ساتھ خاص

ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جسور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر

حال ہے۔ (۱)

وصیت بالثلث کی حیثیت

"عن سعد بن مالک..... اوص بالعشر، فما زلت انا فاضحاً حتی قال: اوص

بالثلث، والثلث کثیر“ (رواہ الحرملی)

ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ خفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثاء اغنیاء ہوں یا فقراء۔

جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثاء فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثاء اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موسیٰ (وصیت کرنے والے) کے ورثہ موجود ہوں، اگر موسیٰ کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ مصہات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو خفیہ (۱) کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ (۲)

”والثلث کثیر“ کا مطلب

حدیث باب میں ”والثلث کثیر“ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں:

(۱)..... ٹکٹ وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے۔

(۲)..... وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی اکمل ہے یعنی ”کثیر اجرہ“۔

(۳)..... ٹکٹ بھی کثیر ہے قلیل نہیں۔

ان تینوں مطالب میں سے خفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے خفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے

ہیں ”لو أن الناس غصوا من الثلث إلى الربع لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

الثلث، والثلث کثیر“۔ یہی وجہ ہے کہ خفیہ کے نزدیک وصیت میں ٹکٹ سے کمی کرنا مستحب ہے۔ (۲)



(۱) سروق شریک، حسن صہبانی اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالک اور امام شافعی کا بھی ایک ایک قول ہی کے مطابق ہے۔

(۲) راجع للتفصیل، عمدة القاری: ۹۱/۸

(۳) دروس ترمذی: ۲۳۹/۳، و دروس ترمذی: ۱۳۳/۳

کتاب الفتن

مسئلہ حیاتِ خضر علیہ السلام

”عن ابن عباس: أنه تمارى هو والحربن قيس بن حصن الفزاري في صاحب

موسى، قال ابن عباس: هو خضر... إلخ“ (رواه البخاري)

حضرت خضر علیہ السلام اب تک حیات ہیں یا ان کا انتقال ہو چکا ہے یہ مسئلہ بڑا اختلافی رہا ہے۔

امام نوویؒ، ابن الصلاح اور حضرات صوفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت خضر علیہ السلام ابھی

تک حیات ہیں۔

جبکہ ان کے مقابلہ میں اکثر محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام ابھی حیات نہیں

ہیں، ان کی وفات ہو چکی ہے۔ (۱)

منکرین حیات کا استدلال

منکرین حیات کی دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم میں حضرت ابن مڑ سے مروی ہے، وہ فرماتے

ہیں: ”صلی بنارسل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلة صلوٰۃ العشاء فی آخر حیاته،

فلما سلم قام، فقال: ارايتکم لیلکم هذه؟ فان علی راس مائة سنة منها لا یقی ممن هو

علی ظهر الارض احد“۔

مستحجن حیات اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث میں ”علی ظهر الارض“ کی قید ہے،

جبکہ حضرت خضر علیہ السلام اس وقت سمندر میں تھے۔

یاد رہے کہ اس حدیث کے عموم سے حضرت خضر علیہ السلام مخصوص ہیں جیسا کہ بطیس اور حضرت عیسیٰ

علیہ السلام اس سے مستثنیٰ ہیں۔

مثنیین حیات کا استدلال

مثنیین حیات کا استدلال صحیح مسلم کی اس حدیث سے ہے جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً حدثنا طوبى لأعن الدجال، لكان فيما حدثنا قال: يأتي وهو محرم عليه أن يدخل نقاب المدينة، فيتهيء إلى بعض السباخ التي تلي المدينة، فيخرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس أو من خير الناس، فيقول له: أشهد أنك الدجال... إلخ".

اس حدیث کے آخر میں امام مسلم کے شاگرد، صحیح مسلم کے راوی ابواسحاق کہتے ہیں "يقال: إن هذا الرجل هو الخضر عليه السلام".

یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے لیکن اس میں "رجل" کا خضر ہونا متیقن نہیں، ابواسحاق کا قول اس سلسلے میں حجت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ دونوں طرف دلائل ہیں لیکن وہ اپنے مدعا پر قطعی اور واضح نہیں ہیں، اس لئے کسی ایک جانب پر اصرار کرنے کی ضرورت نہیں البتہ رائج اس مقام پر محدثین کا مذہب ہی معلوم ہوتا ہے۔ (۱)

خلیفہ یزید بن معاویہ پر لعنت کرنے کا حکم

خلیفہ یزید بن معاویہ پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مشہور اختلافی مسئلہ ہے، جس میں امت کے افراد اکثر افراط و تفریط کا شکار رہے ہیں۔

اس مسئلے میں علمائے امت کے تین موقف ہیں:

۱- لعنت بر یزید، ۲- عدم لعنت، ۳- توقف و سکوت۔

چنانچہ بعض علماء تو یزید پر لعنت کے قائل ہیں، جیسے امام احمد، علامہ ابن الجوزی، علامہ تفتازانی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ۔

اور بعض حضرات علماء کا کہنا ہے کہ یزید پر لعنت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے امام غزالی، علامہ ابن تیمیہ، حافظ ابن حجر عسقلانی اور حافظ ابن صلاح رحمہم اللہ وغیرہ، بلکہ بعض لوگ تو ان کے بعض فضائل و مناقب کے بھی قائل ہیں، جیسا کہ علامہ مہلبؒ سے مروی ہے۔

جبکہ جمہور محققین نے تیسرے موقف کو ترجیح دی ہے کہ اس مسئلے میں سکوت اختیار کیا جائے، چنانچہ حقدین میں علامہ مصطفیٰ بن ابراہیم تونسوی، امام قاسم بن قطلوبغا، علامہ زبیدی رحمہم اللہ۔ متاخرین میں مولانا ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی، حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا، حکیم الاسلام مولانا محمد طیب، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہم اللہ اور دیگر علمائے دیوبند کا مسلک بھی یہی ہے۔ (۱)

”لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب...“ کی توجیہات

”عن جابر بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له فی حجة الوداع: ألصبت الناس،

لقال: لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضهم رقاب بعض“ (رواه البخاري)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ میرے بعد ایک دوسرے کی گردنیں

مار کر کافر نہ بن جاتا۔

ایک دوسرے کی گردنیں مارنا اور قتل کرنا گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ فاسق تو ہوتا ہے لیکن کافر

نہیں ہوتا، یہاں ”لا ترجعوا بعدي كفاراً“ کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرب رقاب کفر ہے،

لیکن اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ (۲)

(۱)..... پہلی توجیہ یہ ہے کہ یہ حکم مستحل کے حق میں ہے یعنی جو مسلمان کے ساتھ قتال کو شرعاً

حلال و جائز سمجھے۔

(۲)..... دوسری توجیہ یہ ہے کہ کفر سے اصطلاحی کفر نہیں، بلکہ کفرانِ لعنت مراد ہے یعنی تم میرے

بعد نصیب اسلام کی ناشکری مت کرنا کہ آپس میں قتال شروع کر دو۔

(۳)..... تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہاں کافر سے مراد کافر باللہ نہیں، بلکہ کافر سے حکم

بالسلاح مراد ہے، یعنی ہتھیار باندھ کر ایک دوسرے کے مقابل نہ آنا۔

(۴)..... چوتھی توجیہ یہ ہے کہ اس سے فعلی کفار مراد ہے، تم کافر مت بننا یعنی کافروں والا فعل

مت اختیار کرنا۔

(۱) راجع للتفصیل، مکتبہ الباری، کتاب الجہاد، ص: ۶۸۸، ۶۹۰، وفتاویٰ رشیدیہ مروب، ص: ۷۶، ۷۸،

(۲) انظر لهذه التوجیہات، شرح النورانی علی صحیح مسلم، ۵۸/۱، وحمدة الاری: ۱۸۷/۲، وشرح الطیبی:

(۵)..... پانچویں توجہ یہ بھی مکی ہے کہ "لا ترجعوا کلاراً" کے معنی ہیں "لا تریڈوا" یعنی

مرتد نہ ہو جانا۔ (۱)

فتنہ کے وقت قتال کا حکم

"عن بسر بن سعد بن ابی ولاص قال عند فتنه عثمان بن عفان: اشهدان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إنها ستكون فتنة، القاعد فيها خير من القالم والقالم خير من الماشي والماشي خير من الساعي، قال: أفرأيت إن دخل عليّ بيتي وبسط يده إليّ ليقبطني؟ قال: كن كاهن آدم" (رواه الترمذي)

اگر مسلمانوں کی دو جماعتوں میں فتنہ ہو رہا ہو اور قتال کی لوبت آجائے تو ایسے وقت دونوں حق کے مدد میں ہوتے ہیں تو پھر کیا کرنا چاہئے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

حضرت ابو بکرؓ اور بعض دوسرے صحابہ کرامؓ فرماتے ہیں کہ قتال کی حالت میں بھی اس میں شریک نہ ہو اگر لوگ اس کو قتل کرنے گھر میں داخل بھی ہو جائیں تب بھی مدفعہ قتال درست نہیں۔

حضرت ابن عمرؓ اور عمران بن حصینؓ فرماتے ہیں کہ قتال میں شرکت تو جائز نہیں مگر مدفعہ عن غرہ قتال درست ہے۔

گویا ان دونوں مذاہب کے یہاں دخول فی الفتنہ جائز نہیں، اور ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

ہاتی جمہور صحابہؓ و تابعینؓ فرماتے ہیں کہ فتنہ کے زمانہ میں حق کی جانب کا اختیار کرنا ضروری ہے اور باغیوں کا مقابلہ کیا جائے، لقولہ تعالیٰ "وإن طالفتان من المومنین القتلا فاصلحوا بينهما، وإن بلغت إحداهما على الأخرى لقاتلوا التي تهيّئ حتى تلقى إلى أمر الله".

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا محمل وہ صورت ہے جب کہ حق ایک جانب میں واضح نہ ہو یا دونوں جماعتیں الٰہی باطل کی ادوں۔ (۲)

(۱) کشف الباری، کتاب العلم، ج: ۴، ص: ۴۷۶، و کتاب الادب، ص: ۵۸۴، و فتح الملہم، ۲/۲، باب بیان

معی لول النبی ﷺ: لا ترجعوا بعدی کلاراً یضرب بعضکم ولاب بعض

(۲) دروس ترمذی: ۲۵۹/۳، و الفکر المنصور: ۲۱۸/۶، و النظر لہما، إمام الباری: ۲۶۷/۱

”اثنا عشر امیراً“ کے بارے میں اقوال علماء

”عن جابر بن سمرۃ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يكون من بعدي

اثنا عشر امیراً..... قال: كلهم من قریش“ (رواه الترمذی)

”اثنا عشر امیراً“.....: کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

۱- پہلا قول: حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ اس سے مقصود مدح نہیں بلکہ یہ بتانا ہے کہ سب مرحومہ زمانہ طویل تک باقی رہے گی عدد مقصود نہیں۔

۲- دوسرا قول: یہ ہے کہ مقصود روایت یہ ہے کہ خلافت علی حسب النہ بارہ امیروں میں ہوگی اب بارہ امیر کا پے در پے ہونا ضروری نہیں حتیٰ بناقض بتخلل یزید۔

۳- تیسرا قول: مراد یہ ہے کہ امارت علی حسب سب خلفاء بارہ امیروں میں رہے گی اگرچہ ان میں بعض خاتم بھی ہوں گے مگر امور مملکت میں وہ خلفاء کا طریقہ اختیار کریں گے۔

۴- چوتھا قول: خلافت واحدہ پر اجتماع لوگوں کا بارہ امیروں تک ہوگا، کماذکرہ السیوطی۔

۵- پانچواں قول: اس سے اشارہ فرمایا حدیث خیر القرون کی طرف یعنی ان قرون میں غالب اختیار ہوں گے اور وہ بارہ ہوں گے۔

۶- چھٹا قول: اس سے مراد مہدی اور ان کے بعد کا زمانہ ہے اس وقت بارہ امیر ہوں گے۔

۷- ساتواں قول: اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی زمانہ میں بارہ امیر ہوں گے اور سب کے سب دعویٰ خلافت کریں گے۔

۸- آٹھواں قول: اس سے اشارہ ہے خلفاء بنو امیہ کی طرف جو صحابہؓ کے بعد ہوئے ہیں۔ (۱)

یزید بن معاویہ (۲) اس کا بیٹا معاویہ (۳) عبدالملک (۴) ولید (۵) سلیمان (۶) عمر بن عبدالعزیز (۷) یزید بن عبدالملک بن ہشام (۸) ولید بن یزید (۹) یزید بن الولید (۱۰) ابراہیم بن الولید (۱۱) مروان بن الحکم (۱۲) حکم ابن مروان۔ ان کے بعد خلافت منتقل ہوگئی بنو عباس کی طرف پھر ان میں اور ہوتے رہے ہیں۔ (۱)



کتاب الادب

تشمیت کا حکم

جھینکنے والا اگر "الحمد لله" کہے تو اس کے جواب میں "برحمک اللہ" کہنے کا کیا حکم ہے، اس میں اختلاف ہے۔

(۱)..... یہ سنت علی الکفایہ ہے، مجلس میں کسی نے جواب دیدیا تو سب کی طرف سے یہ سنت ادا ہو جائے گی، حضرات شافعیہ میں سے امام نوویؒ نے اسی قول کو مختار قرار دیا، بعض مالکیوں نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۲)..... ظاہریہ، مالکیہ میں سے ابن حزمؒ اور بعض شوافع کے نزدیک فرض عین ہے، علامہ ابن قیمؒ نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور اس کے فرض عین ہونے پر چند دلائل بھی پیش کئے ہیں:

(الف)..... امام مسلمؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے، اس میں ہے "حق المسلم علی المسلم من....." اور ان میں سے ایک "تشمیت" کو ذکر کیا ہے۔

(ب)..... صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک اور حدیث میں ہے "خمس نجب للمسلم علی المسلم....." اور ان میں سے "تشمیت" کو بھی شمار کیا ہے۔

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ ان احادیث میں "نجب" کا لفظ صراحۃً آیا ہے، لفظ "حق" آیا ہے "علی" آیا ہے جو اصلاً وجوب کے لئے آتا ہے، لہذا ان کا تقاضا یہی ہے کہ اسے فرض عین قرار دیا جائے۔

(۳)..... حضرات حنفیہ، اکثر حنابلہ، شوافع اور مالکیہ میں سے ابن رشدؒ اور ابن العربیؒ کے نزدیک فرض کفایہ ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اسی مسلک کو ترجیح دی ہے۔

علامہ ابن قیمؒ کے ذکر کردہ احادیث بلاشبہ وجوب و فرضیت پر دلالت کرتی ہیں لیکن یہ دلالت علی

کسرا لکھ دینے کے مٹانی نہیں ہے، مثلاً سلام کا جواب دینا بھی اس کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے لیکن وہ جو محقق واجب علی الکلامیہ ہے، لہذا یہ واجب تو ہے، تاہم اگر کسی ایک نے جواب دے دیا تو مجلس میں سب کی طرف سے کافی ہو جائے گا۔ البتہ یہ وجہ اسی وقت ہے جب چھینکنے والے نے "الحمد لله" کہا ہو، ورنہ نہیں۔ (۱)

مسئلہ قیام تعظیم

"عن ابی سعید: ان اهل لربطة نزلوا علی حکم سعد، فارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلیہ فجاء، فقال: قوموا إلی سیدکم... الخ" (رواہ البخاری)

کسی کی تعظیم کے لئے کھڑا ہونا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ کسی کے لئے قیام کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، جن میں صرف ایک صورت (قیام تعظیسی) کے حکم میں اختلاف ہے، باقی صورتوں کا حکم واضح اور متفق علیہ ہے۔

- (۱)۔ پہلی صورت یہ ہے کہ سردار بیٹھا ہے اور حاضرین اس کی تعظیم و تکریم میں مسلسل مجلس میں کھڑے ہیں، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ یہ عجیبوں کی متکبرانہ اور جاہلانہ رسم ہے۔
- (۲)۔ دوسری صورت یہ ہے کہ آنے والے کے دل میں تکبر اور بڑائی ہو جس کی وجہ سے وہ چاہتا ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہوں، یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔
- (۳)۔ تیسری صورت یہ ہے کہ آنے والے کے دل میں تکبر اور بڑائی تو نہ ہو، تاہم یہ ڈر ہو کہ لوگوں کے کھڑے ہونے کی وجہ سے اس کے دل میں تکبر پیدا ہوگا، ایسے شخص کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے۔
- (۴)۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ کسی کی آمد پر خوشی اور مسرت کی وجہ سے انسان اس کے استقبال کے لئے کھڑا ہو جائے، یہ صورت نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ مستحب اور مندوب ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں۔

- (۵)۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی نعمت ملی ہے، اس شخص کو اس نعمت پر مبارکباد دینے کے لئے آدمی کھڑا ہو، یہ صورت بھی مستحب اور مندوب ہے۔
- (۶)۔ چھٹی صورت یہ ہے کہ کسی پر کوئی مصیبت آئی ہے، اس کی تسلی کے لئے کوئی کھڑا ہو گیا تو

یہ بھی مستحب اور مندوب ہے۔

(۷)..... ساتویں صورت یہ ہے کہ آنے والے کے اکرام میں کوئی کھڑا ہو رہا ہے تاہم آنے والے شخص کے دل میں نہ اپنے لئے اس قیام تعظیص کی خواہش ہے اور نہ تنہا۔

اختلافی صورت

ان تمام صورتوں میں صرف یہ آخری صورت مختلف فیہ ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، لیکن یہ اجازت دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

(۱)..... ایک یہ کہ جس کے لئے کھڑے ہو رہے ہیں، اس کے دل میں یہ طلب نہ ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہوں۔

(۲)..... دوسری شرط یہ ہے کہ کھڑے ہونے والے کے دل میں اس قیام کا داعیہ ہو، اگر دل میں اس کے اکرام کا داعیہ نہیں، محض ریاء اور تعلق کی بناء پر کھڑا ہو رہا ہے تو جائز نہیں۔ بعض حضرات اس قیام کو ناجائز کہتے ہیں۔

دلائل فقہاء

تاکلمین عدم جواز مندوبہ ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

(۱)..... طبرانی میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے "إنما هلك من كان قبلکم، لما لهم عظموا ملو کہم بان قاموا، وہم فعود" یعنی "تم سے پہلے لوگ صرف اس لیے ہلاک ہوئے کہ وہ اپنے بادشاہوں کی اس طرح تعظیم کرتے تھے کہ لوگ کھڑے رہتے اور بادشاہ بیٹھے رہتے۔"

(۲)..... سنن ابی داؤد میں حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: من أحب أن يتمثل له الرجال فليتبوا مقعده من النار" یعنی "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص اس بات کا خواہاں ہو کہ لوگ اس کے لئے کھڑے رہیں تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنائے۔"

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ ان احادیث سے قیام تعظیص کی جواز والی صورت مراد نہیں، دوسری صورتیں مراد ہیں۔

اس لئے کہ حدیث باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "قوموا إلی سیدکم" اس سے

صاف جواز معلوم ہوتا ہے۔

انہیں اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ قیام کا یہ حکم تعظیم و اکرام کے لئے نہیں تھا بلکہ اعانت اور مدد کے لئے تھا، چونکہ حضرت سعد بن معاذ زخمی تھے تو انہیں سواری سے اترنے میں مدد دینے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام کا حکم دیا، چنانچہ مسند احمد میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں اس کی صراحت ہے، اس میں ہے "قوموا الی سبککم فانزلوہ" (۱)۔

موچھیں تراشنے کا طریقہ اور حکم

"عن ابن عمر، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من الفطرة قص الشارب" (۲)

(رواہ البخاری)

موچھیں کتروانے میں سنت یہ ہے کہ قبچہ وغیرہ سے اس قدر باریک ترشوائی جائیں کہ کمال نظر آنے لگے، استرے سے موچھیں بالکل صاف کرنے کو علماء نے بدعت و مکروہ کہا ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔

موچھیں ترشوانے کے بارے میں حدیث باب میں "قص" کا لفظ آیا ہے۔ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی دوسری حدیث میں "احفوا الشوارب" کے الفاظ ہیں۔ اور ایک حدیث میں "انہکوا الشوارب" کے الفاظ ہیں، صحیح مسلم کی روایت میں "جزوا الشوارب" کے الفاظ ہیں۔

احفاء اور نہک کے معنی کتروانے اور کاٹنے میں خوب مبالغہ کرنے کے آتے ہیں "جز" کے معنی ہیں بالوں کو اس طرح کاٹنا کہ جلد نظر آجائے..... ان تمام لفظوں کا حاصل یہی ہے کہ موچھیں خوب ترشوائی جائیں لیکن استرے سے بالکل جڑ سے صاف نہ کی جائیں، امام مالکؒ نے استرے سے بالکل صاف کرنے کو مثلاً کہا ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بھی قبچہ وغیرہ سے کتروانا افضل ہے۔ (۲)

ختنہ کے حکم میں اختلاف فقہاء

"عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفطرة خمس،

(۱) راجع للفضیل، کشف الباری، کتاب الاستئذان، ص: ۹۴، والطویل الجامع فی کملة فتح الملہم: ۱۲۶/۳۔

کتاب الجہاد والسر، مسألة الفہام للقدام۔

(۲) کشف الباری ملخصاً، کتاب اللباس، ص: ۲۴۴، والطویل فی فتح الملہم: ۳۴۲/۲۔

الختان ... الخ " (مفق علیہ)

ختہ کے حکم میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ختنہ مردوں اور عورتوں دونوں کے حق میں واجب ہے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے، اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن الحکامیت ہے جو

شعائر اسلام میں سے ہے۔

اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ مردوں کے حق میں سنت اور عورتوں کے حق میں مندوب ہے،

چنانچہ مسند احمد کی روایت میں ہے "الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء"۔

دلائل فقہاء،

حضرات شافعیہ فرماتے ہیں کہ ختنہ شعائر اسلام میں سے ہے اور شعائر واجب ہوتا ہے، نیز

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ تارک ختنہ کی نہ شہادت قبول ہے نہ امامت قبول ہے، اور یہ دلیل وجوب

ہے۔

حضرات حنفیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں ختنہ کے لئے لفظ فطرت استعمال

کیا گیا ہے جو سنت کے معنی میں ہے، اور بعض احادیث میں ختنہ کے لئے سنن الرسلین کا لفظ بھی آیا ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کی پہلی دلیل کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شعائر کا لفظ وجوب کے لئے

یعنی نہیں ہے سنت میں بھی شعائر ہو سکتا ہے، باقی حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اس شخص کے بارے میں ہے

جو ختنہ کا انکار کرتا ہے یا اس کو فقیر سمجھتا ہے۔

ملائی قارئین فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ احناف کے ہاں بھی ختنہ واجب ہو اور سنت کا اطلاق اس

وجہ سے ہو کہ یہ ثابت بالنت ہے، خود واجب ہے۔ (۱)

فطرت کی تفسیر میں اختلاف

حدیث باب میں لفظ "فطرة" کی تفسیر میں اختلاف ہے، تین قول مشہور ہیں:

۱..... فطرت سے مراد دین ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "فطرة الله التي فطر الناس عليها"

اس آیت میں فطرت سے مراد دین ہے۔

(۱) انظر لهذه المسئلة، الدر المنثور: ۱/۱۷۰، وروح البات: ۶/۲۸۸، والضميل في فتح الملهم: ۲/۳۳۲

۲..... فطرت سے مراد فطرت سلیمہ اور طبع سلیم ہے۔

۳..... تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنت ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ "وَإِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ" میں کلمات سے مراد یہی خصال فطرت ہیں جو حدیث باب میں مذکور ہیں۔ (۱)

”فخذ“ ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

”عن جرہد أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: أما علمت أن الفخذ عورة“ (رواہ

البخاری)

ران (جو کہ شرمگاہ اور گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے) ستر میں داخل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

صحیح ترین اور اصح فی المذہب کے مطابق ائمہ اربعہ، صاحبین، امام زفر اور امام اوزامی رحمہم اللہ کے نزدیک ران ستر میں داخل ہے۔

اور ان کے بالقابل اہل ظواہر، امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) اور شوافع میں سے ابن حزمؒ کے نزدیک ران ستر نہیں ہے، بلکہ ستر صرف دونوں شرمگاہ ہیں۔ (۲)

اہل ظواہر وغیرہ کا استدلال

اہل ظواہر وغیرہ حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی حدیث سے ہے جس کے الفاظ ہیں: ”إن ركني لتمس فخذ النبي صلى الله عليه وسلم ثم حسر الإزار عن فخذ حتى أني أنظر إلى بياض فخذ النبي صلى الله عليه وسلم“.

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فخذ“ کو کھول دیا، اگر یہ عورت ہوتی تو اس کا کھولنا جائز نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ ران عورت نہیں۔

لیکن اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ ”حسر“ (کھولنا اور ہٹانا) اختیاری نہیں تھا بلکہ غیر اختیاری تھا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایتوں میں ”انحسر“ کا لفظ آیا ہے یعنی ”انحسر الإزار

(۱) المر المنصور علی سنن ابی داؤد: ۱۶۳/۱

(۲) راجع، المجموع شرح المہذب: ۱۶۵/۲، والمصنوع للسرغسی: ۲۵۲/۱۰، والبحر الرہقی: ۲۸۳/۱

عن الفخذ "اور" الحسر "کے معنی ہیں بغیر اختیار کے خود بخود کھل گیا اور ہٹ گیا۔
دلائل جمہور

اس مسئلے میں حضرات جمہور کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)..... حدیث باب۔

(۲)..... ابوداؤد میں حضرت علیؓ کی حدیث ہے "عن علیؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال: لا تہرز فخذک ولا تنظر الی فخذ حمی ولا میت"۔

(۳)..... اسی طرح صحیح بخاری میں تعلقاً حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی

اللہ علیہ وسلم قال: الفخذ عورة"۔ (۱)

"رکبہ" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ گھٹا ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ گھٹا ستر میں داخل نہیں ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ گھٹا ستر میں داخل ہے۔

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت سے

ہے: "عن علیؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الركبة من العورة"۔ (۲)

"سرة" ستر میں داخل ہے یا نہیں؟

سرة یعنی ناف ستر میں داخل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے مذاہب یہ ہیں:

کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناف عورت میں داخل نہیں بلکہ ناف سے نیچے عورت شروع ہوتی

ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ ناف کو عورت شمار کرتے ہیں۔ (۳)

(۱) راجع للتفصیل الجامع، کشف الباری، کتاب الصلوة، ص: ۴۳۱، وإتمام الباری: ۸۶/۳

(۲) انظر لهذه المسئلة، کشف الباری، کتاب الصلوة، ص: ۴۳۲، ۴۳۵، وإتمام الباری: ۸۶/۳

(۳) ملخصاً من إتمام الباری: ۸۷/۳

ابوالقاسم کنیت رکھنے میں علماء کے آراء

”عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: سُواہامی ولا تکتوا

بکنیتی“ (رواہ البخاری)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کنیت ابوالقاسم تھی، حدیث باب میں اس کنیت سے منع کیا گیا ہے،

اس مسئلہ میں علماء کے مختلف مذاہب (۱) ہیں:

پہلا مذہب

پہلا مذہب امام شافعی اور اہل ظاہر کا ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے ”

ابوالقاسم“ کنیت درست نہیں ہے، خواہ اس کا نام محمد یا احمد ہو یا نہ ہو۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب کے ظاہر سے ہے۔

دوسرا مذہب

دوسرا مذہب امام مالکؒ اور جمہور علماء کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ابوالقاسم کنیت رکھنا مطلقاً

جائز ہے، خواہ کسی کا نام محمد و احمد ہو یا نہ ہو، گویا یہ حضرات حدیث نبی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے

ساتھ مختص قرار دیتے ہیں اور آپ کے وصال کے بعد اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

ان حضرات کی دلیل حضرت علیؓ کی روایت ہے ”قال علی: قلت: یا رسول اللہ، ان ولدلی

من بعدک ولد اسمہ باسمک، واکنبہ بکنیتک؟ قال: نعم“۔

تیسرا مذہب

تیسرا مذہب ابن جریر طبریؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ نبی تو منسوخ نہیں ہے، البتہ یہ نبی تنزیہ

و ادب کے لئے ہے، نہ کہ تحریم کے لئے۔

چوتھا مذہب

چوتھا مذہب بعض سلف کا ہے کہ ابوالقاسم کی کنیت اس شخص کے لئے ممنوع ہے جس کا نام محمد یا احمد

ہو، یعنی ابوالقاسم کی کنیت اس شخص کے واسطے جائز نہیں جس کا نام محمد یا احمد ہو اور جس کا نام ان دونوں میں

(۱) راجع لہذا الملعب، شرح النووی لمصح مسلم، ۲/۲۰۶، وفتح الباری، ۱۰/۵۷۳

سے کوئی نہ ہو اس کے لئے اس کنیت میں کوئی حرج نہیں۔

ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت سے ہے "من تسمى باسمي

فلایکتني بکنيتي، ومن اکتني بکنيتي فلا یتسمی باسمي" (اللفظ لاہی دالود)

پانچواں مذہب

پانچواں مذہب یہ ہے کہ ابوالقاسم کی کنیت مطلقاً ممنوع ہے، خواہ اس کا نام محمد و احمد ہو یا نہ ہو، اسی

طرح کسی کا نام "قاسم" رکھنا بھی ممنوع ہے، تاکہ اس کا باپ "ابوالقاسم" نہ پکارا جائے۔

چھٹا مذہب

چھٹا مذہب یہ ہے کہ "محمد" نام رکھنا ہی مطلقاً ممنوع ہے، اسی طرح "ابوالقاسم" کنیت رکھنا بھی

مطلقاً ممنوع ہے۔

حضرت عمرؓ کا اثر ہے "لا تسموا احداً باسمی لی"۔

اسی طرح حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے "تسمونهم محمداً ثم تلعنونهم"۔

مذہب رائج

امام نوویؒ نے امام مالکؒ اور جمہور علماء کے مذہب کو رائج قرار دیا ہے۔ (۱)

عورت کا اجنبی مرد کی طرف دیکھنے کا حکم

"عن ام سلمة قالت: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم وعنده ميمونة، فاقبل

ابن ام مكتوم وذلك بعد ان أمرنا بالحجاب أفعميا وان أنتما، التمتا بصرانه"

(رواہ ابو داؤد)

عورت کے لئے اجنبی مردوں کی طرف دیکھنے کے حکم میں فقہاء کا تقوُّز اس اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک عورت کے لئے اجنبی مردوں کی طرف دیکھنا جائز ہے، البتہ یہ

جواز اس وقت ہے جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، البتہ ان کا دوسرا قول عدم جواز کا ہے، امام نوویؒ

(۱) ملخصاً من كشف الحاری، کتاب العلم: ۱۹۲/۳، و کتاب الادب، ص: ۶۰۶، وانظر ايضا، تكملة فتح الملهم

: ۲۰۳/۳، کتاب الادب، باب الہی عن الکنی باسمی القاسم، و بیان ما یستحب من الاسماء.

نے اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے۔

مستدلات ائمہ

فائلیں حرمت حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔

جبکہ حضرات جمہور بخاری میں حضرت عائشہؓ کی حجاب الحجبہ والی حدیث سے استدلال کرتے

ہیں ”عن عائشة قالت: رايْتُ النبي صلى الله عليه وسلم يسترني برداله، وانا انظر الى الحبشة يلبعون لي المسجد ... الخ“ .

امام نوویؒ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ یا زول حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے یا اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت عائشہؓ نابالغ تھیں۔

لیکن امام نوویؒ کی مذکورہ دونوں باتیں درست نہیں کیونکہ اس روایت کے بعض طرق میں ہے کہ مذکورہ واقعہ ولید حبشہؓ کی آمد کے بعد کا ہے اور ولید حبشہؓ کی آمد سنہ ۷ ہجری میں ہے، اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر ۱۶ سال تھی، اسی طرح حجاب کا حکم بھی نازل ہو چکا تھا۔

حدیث باب کے جوابات

حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب کا جواب جمہوریہ دیتے ہیں کہ حدیث باب میں مذکور حکم تقویٰ پر محمول ہے فتویٰ پر نہیں۔

یابہ حکم حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے ساتھ خاص تھا کیونکہ وہ نابینا تھے اور نابینا کے جسم سے بعض ایسے حصہ کے کھل جانے کا امکان ہوتا ہے جس کو دیکھنا عورتوں کے لئے ہر حال میں ناجائز ہے۔

یابہ کہا جائے کہ حدیث باب کا حکم اس حالت کے ساتھ خاص ہے جہاں فتنہ کا خوف ہو اور حضرت عائشہؓ کی حدیث اس حالت پر محمول ہے جہاں فتنہ کا خوف نہ ہو۔ (۱)

مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کا حکم

مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کے حکم میں بھی اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرات حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اجنبی عورت کی طرف دیکھنا مطلقاً ناجائز اور حرام ہے

(۱) ملخصاً من كشف الباری، کتاب النکاح، ص: ۳۸۶، والظراف، الدر المنصور: ۱/۱۶۱ .

چاہے فتنہ کا خوف ہو یا نہ ہو۔

جبکہ حضرات حنفیہ اور مالکیہ کے ربک اجنبی عورت کے چہرے کی طرف دیکھنا جائز ہے، بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

فتنے کا اگر اندیشہ ہے تو پھر بالاتفاق ناجائز ہے اور چونکہ غالب احوال میں فتنے کا اندیشہ ہوتا ہے، اس لئے متاخرین حنفیہ نے بھی مطلقاً عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

ہاں ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً ڈاکٹر کے پاس عانت کے وقت یا قاضی کے پاس کو اسی کے وقت اگر ضرورت ہو تو چہرہ کھولنے کی گنجائش ہے، لان الضرورة تبيح المحظورة، یعنی ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں جائز ہو جاتی ہیں۔ (۱)

☆.....☆.....☆

(۱) کشف الباری، کتاب الاستیذان، ص: ۴۹، والطرأیاً، حاشیۃ الدر المنثور: ۴/۲۵۹، والطعبل الجامع فی تکملة فتح الملہم: ۴/۲۶۱ - الی - ۲۶۹، کتاب السلام، مسئلۃ حجاب المرأة وحفودہ۔

کتاب فضائل القرآن

تفنی بالقرآن کی تفسیر میں اقوال علماء

”عن سعید بن ابی سعید قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس منا من

لم يتغن بالقرآن“ (رواه ابوداؤد)

تفنی کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں:

ظاہری معنی تو اس کے غناء اور نغمہ کے ہیں جو علم موسیقی کا ایک مستقل فن ہے جس کے مخصوص اوزان ہوتے ہیں اور اس طرح پڑھنے کو قراءۃ بلا لسان کہتے ہیں جس کو بعض علماء حرام کہتے ہیں اور بعض مکروہ اور بعض مباح بلکہ مستحب، امام مالک کی طرف کراہت یا تحریم منسوب کی جاتی ہے اور بعض نے امام شافعی اور حنفی کی طرف جواز کو منسوب کیا ہے اور شافعیہ میں سے نورانی کی طرف انتہا منسوب ہے۔

مجوزین کی طرف سے کہا گیا ہے کہ یہ (قراءۃ بلا لسان) سورٹ رٹت ہے موجب خستہ ہے، قرآن سننے کی طرف کشش پیدا کرنے والا ہے۔

ناہنیں کہتے ہیں کہ یہ چیز خشوع اور تحن و تندر کے معانی ہے جس کے لئے قرآن کریم موضوع

ہے۔

چونکہ قراءۃ بلا لسان مختلف ذیہ ہے اس لئے اس حدیث کی شرح بجائے اس کے بحسن

صوت کے ساتھ کرتے ہیں جو بالاتفاق مستحب ہے۔ (۱)

دوسری تفسیر اس کی استثناء سے کی گئی ہے، امام طحاوی نے بھی مشکل الآثار میں اسی کو رائج قرار دیا

(۱) مطہرین میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے ”یعنی ہمیں ہے ہمارے آل طریقہ ہمدانیہ جو قرآن کے ساتھ خوش آواز پڑھتے ہیں۔ یعنی خوب ہے خوش آواز کی قرآن پڑھنے میں طریقہ تفسیر کی حرکت پسند کی باہر طرح سے نہ ہوا ساک (۲) کے طور پر بھی نہ ہو اور جو شخص کہ پڑھنے قرآن کو جہاں کراہک ممتد عام ہے پڑھا۔ لے۔ اس میں سنی کی تائید ”نفسوا للقرآن ما صوبہکم“ سے بھی مدد دی جاوے۔ سن تھکی کی مصلحت کے بھی قریب ہیں اس لئے قرآن کا تلاوت بھی ہے اس کو تفسیر کے مطابق پڑھا جائے اس میں بھی تحسین صحت ہے۔

ہے یعنی صاحب قرآن کی ساری توجہ قرآن کی طرف ہونی چاہئے اور قرآن کی وجہ سے اس کو استغناء عن الناس حاصل ہونا چاہئے یا استغناء عن الكتب السماویہ یعنی باقی کتب سماویہ تورات و انجیل وغیرہ سے۔

تیسری تفسیر اس کی جہر بالقراءة سے کی گئی ہے (شاید اس لئے کہ گانا عامۃً بلند آواز سے ہوتا ہے) چوتھی تفسیر اس کی بحزن کے ساتھ کی گئی ہے یعنی قرآن کریم کو درد کے لہجے سے پڑھنا جس کی تاثیر قلب پر زیادہ ہوتی ہے۔

اور پانچویں تفسیر اس کی کشف الہم کے ساتھ کی گئی ہے، توضیح اس کی یہ ہے کہ انسان کو جب کوئی ناگوار اور رنج و غم کی بات پیش آتی ہے تو بسا اوقات وہ اپنے غم کو غلط کرنے کے لئے اشعار وغیرہ منگوانے لگتا ہے اس سے ذرا دل بہلتا ہے یہ عام اور دنیا دار لوگوں کا حال ہے اور ایک مرد مؤمن کا حال یہ ہونا چاہئے کہ جب اس کو کوئی رنج کی بات پیش آئے تو وہ اپنے غم کو بجائے وہیات اشعار کے قرآن پاک کے نغمہ کے ساتھ یعنی اس کی خوش الحانی کے ساتھ دور کرے گویا مسلمان کے لئے دل کی تسلی اور اس کو بہلانے کے لئے قرآن پاک کی تلاوت ہونی چاہئے۔ (۱)

”سبعة احرف“ کی تشریح میں اقوال علماء

”عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنزل القرآن على

سبعة احرف... إلخ“ (مشکوۃ المصابیح)

”سبعة احرف“ کی تفسیر میں علماء کا بڑا اختلاف ہے، ابن حبان نے فرمایا کہ اس میں علماء کے

(۳۵) اقوال ہیں، یہاں تک کہ محمد بن سعد ان نحوی نے اس کو مشابہات میں سے قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث معلوم المعنی نہیں۔

لیکن اکثر علماء اس کو معلوم المعنی قرار دیتے ہیں پھر اس کی تفسیر اور معنی میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں، جن میں سے یہاں چند ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱)..... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ”سبعة احرف“ سے سات مشہور قاریوں کی قراء

تم مراد ہیں۔

(۲)..... مشہور اور متواتر قراء تم چونکہ سات سے زیادہ ہیں اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ

حدیث میں "سبعة احرف" سے تمام مشہور قراءتیں مراد ہیں اور "سبعة" یعنی سات کے لفظ سے مخصوص عدد مراد نہیں بلکہ اس سے مراد کثرت ہے، جس طرح دعائیوں میں کثرت کے لئے "سبعین" کا لفظ آتا ہے اسی طرح آحاد میں "سبعة" کا لفظ کثرت کے لئے آتا ہے، قاضی میاض اور ان کے قبعین نے اسی قول کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔ (۱)

(۳)..... تیسرا قول امام طحاوی کا ہے، علامہ ابن عبد البر نے اسی کو اختیار کیا اور اس کو اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے کہ "احرف" سے مراد معنی کو مترادف لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن کا نزول تو صرف لغت قریش پر ہوا تھا، لیکن ابتدائے اسلام میں دوسرے قبائل کو یہ اجازت دی گئی تھی کہ وہ اپنی علاقائی زبان کے مطابق مرادف الفاظ کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کر سکتے ہیں اور یہ مترادف الفاظ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعین فرمائے تھے جیسے "نعال" کی جگہ "هَلَمْ" اور "أَقْبَلُ" کی جگہ "أُذُن"۔

(۴)..... علامہ ابن جریر طبری اور ان کے قبعین نے "سبعة احرف" سے قبائل عرب کی سات لغات مراد لی ہیں، پھر ان قبائل کی تعیین میں دو قول مشہور ہیں:

۱- ایک قول یہ ہے کہ اس سے (۱) قریش (۲) ہذیل (۳) ثقیف (۴) ہوازن (۵) کنانہ (۶) نسیم (۷) اور یمن مراد ہیں۔

۲- اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے (۱) قریش (۲) ہذیل (۳) تیم رباب (۴) ازد (۵) ربیعہ (۶) ہوازن (۷) اور سعد بن بکر مراد ہیں۔ (۲)

(۵)..... "سبعة احرف" کے سلسلہ میں محققین علماء نے جس قول کو اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس سے اختلاف قراءات کی سات نوعیتیں مراد ہیں، قراءتیں اگرچہ سات سے زائد ہیں لیکن ان قراءتوں میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں وہ سات قسموں میں منحصر ہیں، امام مالکؒ، ابن قتیہؒ، امام ابو الفضل رازیؒ اور مولانا نور شاہ کشمیریؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

(۱) فیہ الباری : ۲۸/۹

(۲) فتح الباری : ۱۳۲/۹، روح المعانی : ۲۱/۱۰

(۳) فتح الباری : ۳۵/۹، والبرہان فی علوم القرآن : ۲۲۳/۱، و فیہ الباری : ۳۲۱/۳

اختلاف قراءات کی نوعیتوں کی تعیین

اختلاف قراءات کی سات نوعیتوں کی تعیین مختلف علماء نے کی ہے اور ان کی تعیین میں تھوڑا بہت اختلاف بھی ہے، امام ابو الفضل رازی نے اس کی تفصیل یوں بیان فرمائی ہے۔

(۱) اسماء کا اختلاف! مفرد،ثنیہ،جمع اور تذکیر و تانیث کے اعتبار سے (جیسے "نَمُتْ کَلِمَةً رَبِّکَ" اور..... "نَمُتْ کَلِمَاتِ رَبِّکَ")۔

(۲) افعال کا اختلاف! ماضی، مضارع اور امر کے اعتبار سے (جیسے "رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ اَسْفَارِنَا" اور..... "بَعْدُ بَيْنَ اَسْفَارِنَا"۔ "بَاعِدْ" امر ہے اور "بَعْدُ" ماضی ہے۔

(۳) وجوہ اعراب کا اختلاف! (جیسے "وَلَا بُنْصَارُ کَاتِبٌ" راء کے نصب اور رفع کی قراءت میں)۔

(۴) الفاظ کی کمی بیشی کا اختلاف! (جیسے "وَمَا خَلَقَ الذَّکَرُ وَالْاُنْثٰی" اور..... "وَالذَّکَرُ وَالْاُنْثٰی" دوسری قراءت میں "ما خلق" نہیں ہے)۔

(۵) تقدیم و تاخیر کا اختلاف! (جیسے "وَجَاءَتْ سَکْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور..... "وَجَاءَتْ سَکْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ")۔

(۶) ابدال! یعنی ایک قراءت میں ایک لفظ ہے اور دوسری قراءت میں دوسرا لفظ (جیسے "نُنَبِّئُهَا" اور..... "نُنَبِّرُهَا")۔

(۷) لہجوں اور لغات کا اختلاف! ادغام، اظہار، ترقی، تجہیم اور امالہ کے اعتبار سے (جیسے "موسیٰ" اور..... "موسیٰ" امالہ اور بغیر امالہ کے)۔ (۱)

کیا "نسخ القرآن بالنسخ" و "نسخ السنة بالقرآن"

جائز ہے یا نہیں؟

اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا چاہئے کہ نسخ کی چار صورتیں ہیں:

(۱) نسخ القرآن بالقرآن (۲) نسخ السنة بالنسخ (۳) نسخ القرآن بالنسخ (۴) نسخ السنة بالقرآن۔

نسخ القرآن بالقرآن

(۱)..... پہلی صورت "نسخ القرآن بالقرآن" ہے، جیسے سورۃ بقرہ میں متولی عنہا زو جہا کی مدت عدت ایک آیت میں ایک سال بیان کی گئی ہے "واللین یتولون منکم ویملرون ازواجاً وصیۃً لازواجہم معاً الی الجول غیر اخراج"۔ لیکن دوسری آیت نے اس حکم کو منسوخ کر دیا اور مدت عدت چار ماہ دس دن بتائی گئی "واللین یتولون منکم ویملرون ازواجاً یترتھن بالنسہن اربعۃ اشھر وعشرأ"۔

منسوخ کی اقسام

پھر نسخ القرآن بالقرآن کی صورت میں منسوخ کی چار قسمیں ہیں:

(۱)..... حکم اور تلاوت دونوں منسوخ ہوں اور یہ قرآن کریم کا وہ حصہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں منسوخ ہو چکا ہے اور آپؐ سے بھلا دیا گیا تھا، چنانچہ روایات میں وارد ہے کہ سورۃ احزاب، سورۃ بقرہ کے برابر تھی مگر اس کا اکثر حصہ اٹھالیا گیا۔

(۲)..... حکم منسوخ ہو اور تلاوت منسوخ نہ ہو، اس میں قرآن مجید کی تمام وہ آیات داخل ہیں جن کا حکم منسوخ ہو چکا ہے مگر ان کی تلاوت جاری ہے جیسے "لکم دینکم ولی دین"۔

(۳)..... تلاوت منسوخ ہو اور حکم منسوخ نہ ہو جیسے مشہور قول کے مطابق آیت رجم "الشیخ والشیخۃ اذا زنیَا فارجموہما نکالاً من اللہ، واللہ عزیز حکیم"۔

(۴)..... حکم کا کوئی وصف منسوخ ہو جیسے نص قرآنی کا تقاضا مطلقاً دونوں پاؤں کا دھونا ہے جب کہ حدیث کا تقاضا ٹھین پینے کی حالت میں بیدوں کو دھونے کی جگہ ٹھین پر مسح کرنا ہے اور یہ گویا مطلق کی تہدید اور نص پر زیادتی ہے جو کہ حنفیہ کے نزدیک "نسخ" شمار ہوتا ہے اور شافعیہ کے ہاں اس کو "بیان" گردانا جاتا ہے۔ (۱)

نسخ النسخ بالنسخ

(۲)..... دوسری صورت "نسخ النسخ بالنسخ" ہے، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

(۱) لمحات التلخیص: ۱/۱۹، راجع للتفصیل الجامع، التفسیرات الاحمدیہ، ص: ۱۶

کنٹ نہیتم عن زیارة القبور الا فزودوها“ چنانچہ اس حدیث میں زیارت قبور سے روکنا اور بعد میں اجازت دینا، مانع اور منسوخ دونوں کا ذکر ہے۔

نسخ القرآن بالسنة میں اختلاف فقہاء

(۳)..... نسخ کی تیسری صورت ”نسخ القرآن بالسنة“ ہے، اس صورت میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء اور حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

جبکہ امام شافعی، اکثر محدثین اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے۔

یہ حضرات دارقطنی کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں: ”عن جابر قال قال رسول الله

صلی الله علیہ وسلم: کلامی لا ینسخ کلام الله و کلام الله ینسخ کلامی، و کلام الله ینسخ بعضه بعضا“۔

لیکن اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں ”کلامی“ سے مراد کلام اجتہادی ہے جس سے نسخ کلام اللہ نہیں ہو سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ میرا کلام اللہ تعالیٰ کے کلام کی تلاوت کو منسوخ نہیں کر سکتا ہے حکم کو منسوخ کر سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں وصیت کا اثبات مطلق ہے جیسا کہ ارشاد ہے ”تُحِبُّ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدُکُمُ الْمَوْتُ... الخ“۔ جبکہ حدیث میں والدین اور دیگر ورثاء کے حق میں وصیت منسوخ ہے گویا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”لا وصیة لوارث“ سے قرآن کریم کا یہ حکم منسوخ ہوا۔ لہذا نسخ القرآن بالسنة جائز ہے۔

نسخ السنة بالقرآن میں اختلاف فقہاء

(۴)..... نسخ کی چوتھی صورت ”نسخ السنة بالقرآن“ ہے، اس صورت میں بھی فقہاء کا اختلاف

ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، البتہ امام شافعی کے نزدیک یہ صورت بھی جائز نہیں ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر

ناز پڑھتے تھے تو بیت المقدس کی طرف یہ توجہ سنت سے ثابت تھی، لیکن قرآن کریم نے اس کو منسوخ کر دیا چنانچہ آیت نازل ہوئی ”فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“۔ اس آیت نے سنت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔ (۱)

ختم قرآن کتنے عرصے میں کیا جائے؟

”عن عبد اللہ بن عمرو أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لم یفقه القرآن من قرأ القرآن فی أقل من ثلاث“ (رواہ الترمذی)

قرآن مجید کتنی مدت میں ختم کرنی چاہئے اس میں حضرات علمائے کرام کا اختلاف ہے۔ امام احمد اور ابو عبیدہ قاسم بن سلامؒ فرماتے ہیں کہ تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم نہیں کرنا چاہئے، ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث باب سے ہے۔ بعض ظاہریہ نے اس روایت کے ظاہر کے پیش نظر تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنے کو حرام کہا ہے۔

لیکن جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اس میں شریعت کی طرف سے وقت کی کوئی تحدید اور تعین نہیں ہے۔

اس کا مدار قاری کی قوت، اس کے نشاط اور تازگی پر ہے اگر کوئی آدمی تین دن سے کم میں تازگی کے ساتھ قرآن کریم کا ختم کر سکتا ہے اور وہ حروف کی ادائیگی میں تجوید کے اصول کی رعایت کے ساتھ تلاوت جاری رکھ سکتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اسلاف میں کئی حضرات ایسے گزرے ہیں کہ وہ دن رات میں ایک ختم کرتے تھے۔ (۲)

بچوں کی تعلیم قرآن کا مسئلہ

”قال الإمام البخاری... باب... تعلیم الصبيان القرآن“ (صحیح البخاری)

اس بارے میں فقہاء کرام کا تصور اس اختلاف ہے کہ بچوں کو قرآن کریم کی تعلیم دینی چاہئے

یا نہیں؟

(۱) جامع للتفصیل للجمع، کشف الہادی، کتاب الإيمان: ۲/۳۸۳- کتاب التفسیر، ص: ۲۷، و نفعات الطبع: ۱/۴۲۰

(۲) کشف الہادی، کتاب فضائل القرآن، ص: ۱۱۳، و راجعہ للتفصیل، و نفعات الطبع: ۳/۳۲۰

چنانچہ سعید بن جبیرؓ اور ابراہیم نخعیؓ سے یہ منقول ہے کہ چھوٹے بچوں کو قرآن مجید کی تعلیم نہیں دینی چاہئے، اس لئے کہ وہ قرآن مجید کا ادب نہیں کر پاتے۔

لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ چھوٹے بچوں کو بھی قرآن مجید کی تعلیم دینی چاہئے اس میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں۔

یعنی یہ بات کہ بچے تو واقعی ادب نہیں کر پاتے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اس کے مکلف بھی نہیں اساتذہ کو چاہئے کہ وہ انہیں ادب سکھائیں، بچوں کو تعلیم قرآن کا اہتمام اس لئے کرنا چاہئے کہ بڑے ہونے کے بعد آدمی کے مشاغل زیادہ ہو جاتے ہیں، دوسری ذمہ داریاں اس کے اوپر آ پڑتی ہیں، پھر وہ قرآن مجید کی تعلیم کے لئے اپنے آپ کو اس طرح فارغ نہیں کر سکتا جیسے چھوٹے بچے فارغ ہوتے ہیں۔ (۱)

کافروں کو تعلیم القرآن دینے کا حکم

”قال الإمام البخاری... باب.. هل يُرشد المسلم أهل الكتاب أو يعلمهم الكتاب

“(صحیح البخاری)“

کیا مسلمان کفار کو قرآن کریم کی تعلیم دے سکتا ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافر چاہے حربی ہو یا ذمی، اسے قرآن، فقہ اور عام علوم سکھانے میں کوئی حرج نہیں، ممکن ہے وہ اس علم کی بدولت اسلام کی طرف راغب ہو جائے۔

امام مالکؒ اسے مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں۔

امام احمدؒ اسلام قبول کرنے کی شرط پر جائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اگر اسلام قبول کرنے کی امید نہ ہو تو کفار کو قرآن کی تعلیم دینا جائز نہیں۔

دلائل احناف

(۱)..... احناف کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ہر قل کو جو نامہ مبارک بھیجا گیا تھا، اس میں قرآن کریم کی

پوری ایک آیت موجود ہے، جو یقیناً قرآن کی تعلیم ہے۔

(۲)..... دوسری دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے ”وإن أحد من المشرکین استجارک

فاجرہ حتیٰ بسمع کلام اللہ.....“ یعنی اگر کوئی مشرک آپ سے پناہ اور امان طلب کرے تو آپ اسے پناہ دیں تاکہ وہ اللہ کا کلام سنے، یہ قرآن کی تعلیم ہی ہے۔

دلائل مالکیہ

(۱).....ان کی پہلی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ”إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجس.....“ یعنی مشرکین تو نجس ہی ہے۔

(۲)..... نیز مالکیہ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے، جن میں قرآن کریم کے ساتھ کفار کے ملکوں کی طرف سفر کرنے سے نفی و ممانعت وارد ہوئی ہے کہ کہیں قرآن مجید کفار کے ہاتھ نہ لگ جائے، ظاہر ہے کہ اس میں بے حتمی کا اندیشہ ہے۔

چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت ہے: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو“. ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دشمنوں کے ملک کی طرف قرآن مجید ساتھ لے کر سفر کرنے سے منع فرمایا۔“

حافظ ابن حجرؒ کا محاکمہ

حافظ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صاف ستھری بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔ (۱) جس شخص کے بارے میں یہ امید ہو کہ وہ اسلام قبول کر لے گا یا کم از کم نقصان کا خطرہ اس سے نہ ہو، تو ایسے شخص کو قرآن کی تعلیم دینے میں کوئی حرج نہیں۔

لیکن ایسا شخص جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ قرآن کا سیکھنا اس کے لئے مفید نہیں یا یہ کہ وہ قرآن سیکھ کر دین کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنائے گا تو اسے قرآن کی تعلیم دینا جائز نہیں۔ (۲)

نسیان قرآن کا حکم

نسیان قرآن یعنی قرآن کریم بھولنے کے حکم میں علماء کرام کے مختلف آراء ہیں۔

امام ابو القاسم رافعیؒ اور امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کا نسیان کبار میں شامل ہے، خفیہ اور

حتالہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱) فتح الباری: ۱۰۷/۶

(۲) کشف الطاری، کتاب الجہاد والسر، ج: ۲، ص: ۴۴

لیکن علامہ جلال الدین سیوطی نے فرمایا کہ یہ اس وقت کہا تر میں شامل ہو گا جبکہ تسامی سے کام

لیا ہو۔

ملاطی قارئی نے فرمایا کہ نسیان قرآن کا مطلب یہ ہے کہ نہ زبانی پڑھ سکے اور نہ دیکھ کر پڑھ

سکے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کو یاد کرنے کے بعد بھلا دینا مکروہ ہے۔ (۱)

☆...☆...☆

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

وَبِنَاثِقِبَلِ مَنَازِنِكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، وَثَبَّ عَلَيْنَا إِنْكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ، آمِينَ،

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

☆...☆...☆